Ph. Sp.
216
n

Ph. sp.
216 n

Dorguth, F.,

<36616876550010

<36616876550010

Bayer. Staatsbibliothek S

Grundkritik

der

Dialektik und des Identitätsſyſtems

mit einem Anhange

von Korollarien, Erläuterungen und Kritiken,

insbeſondere

mit Rückblick auf Bernhard Cotta's „Briefe über Alexander v. Humboldt's Kosmos“ I. Theil

von

F. Dorguth,

Geheim. Juſtiz-Rath.

Magdeburg.

Heinrichshofen'ſche Buchhandlung.

1 8 4 9.

604 B.

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS.

Vorbericht.

Hiermit hole ich das, was ich S. 13 meiner „Welt als Einheit“ *) noch forderte, ſelbſt aber ſchon an vielen Orten gelegentlich ſtückweis hinſtellte, ſyſtematiſch zuſammengeſtellt nach, und liefere zugleich den näheren Kommentar zu jener Schrift in gedrängter Kürze, da ich alle Breite haſſe, weil ſie die Wahrheit verdächtigt und dem Denkenden läſtig iſt.

Wenn ich überall ſtets darauf aufmerkſam machte, daß das Vereinzelte der Fachſtudien, freilich abgenöthigt durch mancherlei Urſache, bisher das Hinderniß der wahrhaften, die Welt als Einheit umfaſſenden, Vernunftwiſſenſchaft war, ſo kann das Erſcheinen des „Kosmos“ A. v. Humboldt's und näherer Erläuterungen, ganz vorzüglich in den Cotta'ſchen Briefen über den Kosmos, der Wiſſenſchaft nur zu ihrem vollſtändigen Werden dienen. Beide genannte Schriften ergeben hinlänglich, wie ihre Verfaſſer zwar auch mit der Philoſophie ſich beſchäftigten, in der bisherigen jedoch nichts Brauchbares fanden, während ſie die wahrhafte Philoſophie Schopenhauer's noch nicht durchblickten. Dies letzte iſt bei

*) Mehre Druckfehler darin ergeben ſich leicht, da ſie den Sinn nicht ſtören.

dem großen Umfange beider Fächer, welche gleichwohl nur als Einheit ganz gedeihen, nicht zu bewundern; wenn Schopenhauer von dem Philoſophen ſagt, daß ihm eine ſo genaue Kenntniß der andern Fächer gerade nicht, ſondern nur eine principielle Ueberſicht nöthig ſei: ſo läßt ſich dies ebenfalls von dem Weltphyſiologen ſo lange ſagen, als die Wiſſenſchaft noch nicht die Höhe erreichte, welche erſt Cotta in klare Ausſicht ſtellt, da er auf den Kosmos „weiter baut," — nicht bloß ihn erläutert — während der Kosmos (S. 31 unten I) „keinen Anſpruch auf den Rang einer rationalen Wiſſenſchaft der Natur," macht, deren Begriff jedoch nicht näher aufgeſtellt iſt. Jene kosmiſche Phyſiologie iſt aber in ihrer Vollſtändigkeit die eigentliche und wahrhafte Philoſophie; die Männer beider Fächer müſſen nothwendig dahin wenigſtens gelangen, ſich gegenſeitig mit Einverſtändniß entgegen zu kommen.

Möchte Cotta nun weiter in Schopenhauer's und meine reale Philoſophie eingehen, ohne den Vorwurf des alten, längſt vermoderten „Materialismus" zu fürchten, deſſen Widerſpruch Jene überall iſt, man wollte denn dem Schopenhauer noch den abſoluten Atheismus zum Vorwurf machen, — worauf es hier jedoch gar nicht ankommt. Möge ſich auch Cotta durch unfreundliche Beſtrebungen gegen ſeine Schrift, welche eben ſo zart auf der einen Seite, als belehrend für die Vielen auf der andern Seite iſt, welche den Kosmos mit großem Durſt leſen, ohne ſein Weſen zu verſtehen — nicht etwa einſchüchtern laſſen; denn unſere Zeit des werdenden Lichts geſtattet der Vernunftwiſſenſchaft ihren natürlichen, ruhigen, beſcheidenen Fortſchritt, dergleichen ich in Rey de Morande's Schlußnote vermiſſe.

Offenherzig bekenne ich, daß nur Cotta's Briefe mich jetzt bewegen konnten, bei Lebzeiten noch das Allernöthigſte zu ſagen, was der Wiſſenſchaft unmittelbar angehört, und ſich zu ſeiner Erläuterung an das Offenkundige anlehnt.

Die verehrten gediegenen Männer, über deren Schriften ich mich theilweis ausließ, mögen mit Nachſicht nur mein Beſtreben erkennen, der Wiſſenſchaft zu nützen.

Die Philoſophie iſt keine Künſtlerin für die Verlegenheiten des Augenblicks, ſondern, von der Nothwendigkeit in der Natur und nur von der Natur ausgehend, bezweckt ſie, allen Verlegenheiten vorzubauen, welche nicht aus der Natur im engeren Sinne ſelbſt hervorgehen; von ihrer hohen Perſpective herab ſtreift ſie daher nur an Politik, an den Mythos und die Myſterien, ſo wie an die Medicin. Ueber die letzte mich bezüglich der Dekreszenz der Generationen auszuſprechen, wagte ich nicht, finde das auch bereits viel zu ſpät.

Vom grauen Alterthume ab hat die Verſchiedenheit des Eindrucks der allmächtigen Kräfte in der Natur auf die Vorſtellung des Menſchen zwei entgegengeſetzte Erſcheinungen neben einander hervorgerufen: den Mythos und die Philoſophie. Erſt mit Schopenhauer beginnt die Letzte ihre Selbſtſtändigkeit ohne den Erſten, möge dieſer ſich vom Ahriman und Ormuzd, oder wie ſonſt entfaltet haben, zu behaupten, was ihr nur dadurch unfehlbar wird, daß die wirkliche Schöpfung allein ihr Objekt iſt, wodurch alle bisherigen Phantaſieſtücke, unter gar mancherlei Syſtembenennungen, ausgeſchloſſen werden.

Gleichwohl will die fatale Wahrheit mit der möglichſten Delikateſſe vorgetragen werden; daher wenn ich auf der einen Seite, aus Menſchenpflicht, nicht dem Wahlſpruche des platten Egoismus „bene vixit qui bene latuit“ zu huldigen vermag, mich dennoch die Eitelkeit eines Horaz in ſeinem „non omnis moriar,“ nicht leiten darf.

Hauptſächlich aber mußte ich jetzt das denkende Publikum dringend auf Cotta's höchſt belehrende Schrift aufmerkſam machen, aus welcher es ſich klar zeigt, wie die, bisher zu iſolirt betriebene, Naturwiſſenſchaft, dennoch in ihrem Fortbau aus eigenem

Material nothwendig zu meinem realen Syſtem der „Vernunft" und des „Vernünftigen" heranwachſe.

Alle Philoſophie kann nur kritiſch, d. h. eine Kritik der Vernunft und des Vernünftigen auf der Baſis der Welt ſein; wem dies nicht genügt, der mache ja das Buch zu, und — wandere meinetwegen nach Californien.

Das Identitätsprincip iſt, dem Denker unbewußt, von der Geburt ab das inſtinktmäßige Uebel und Hinderniß im realabſtrakten Denken; daher blieb die Philoſophie noch allein ganz zurück, und ward endlich, da ſie doch die Fackel der übrigen Wiſſenſchaften ſein wollte, zur förmlichen Taſchenſpielerkunſt, durch Mißbrauch der mit ihrer Identitätstheorie in diametralem Widerſpruch ſtehenden Dialektik, indem ſie nun das Theoretiſche mit dem Praktiſchen, das Formale mit dem Materialen eskamotirt und durch die Negatio duplex successiva jedes Phantaſieſtück als Weisheit hinſtellte; ja, ſie bedient ſich des Begriffs der „Vermittelung" als Beweiſes, während dieſe, theoretiſch, nur das Jngrediens für eine neue „Einheit" — im richtigen Sinne Fülleborn's — iſt, es liege dieſe nun im „Begriffe;" in der Natur; oder, in der Kunſt und Wiſſenſchaft, ſo weit ſie ſich mit den Naturkräften beſchäftigt, praktiſch aber als das „Mittel" zum Zweck erſcheint.

Aber die Hegel'ſche Kunſt geht noch weiter, ſie reſpectirt am Ende auch die eigene logiſche Dogmatik nicht mehr, ſo daß Schopenhauer dem Hegel folgenden Syllogismus nachweiſt:

„Alle Gänſe haben zwei Beine;
Du haſt zwei Beine; folglich:
Biſt Du eine Gans."

Göſchel ſelbſt, dieſer populäre Commentator Hegel's, nennt gelegentlich ein Mal den Beweis ein „Kunſtſtück."

Um die Inſtinkttheorie jener „Identität" zu erläutern, muß ich zuvor die Bedeutung derſelben in ihrem ganzen Umfange zerlegen; woraus ſich dann ſpäter ihr diametraler Widerſpruch mit der realen Dialektik ergeben, und ſo von vorn herein (ſ. z. ſ. a priori) der Unſinn der Hegel'ſchen Weisheit als nothwendige Folge

der Verbindung zweier incompatibler Elemente, aus welcher durch keinerlei Vermittelung eine rationale Einheit hervorgehen kann, klar werden wird.

Das Unum et Idem des Ob- und Subjectiven der Identitätsphiloſophen ſagt im Allgemeinen: daß der Gedanke, die Vorſtellung, der Begriff, und am Ende, die aus dem Kunſtfelde in das Denkfeld herübergezogene „Idee,“ die Sache (das Object) ſelbſt, und folglich dieſe nur der Begriff ꝛc. ſei. So war es denn conſequent, daß Vernunftwiſſenſchaft, von einem hohen ſubjectiven geiſtigen Talente ausgehend, ſich die ganze Welt ſammt ihrem Schöpfer erſt fabricirte.

— Schopenhauer's „Welt als Vorſtellung“ hat hiermit gar nichts gemein; ſie hat nur die Maja der Erſcheinung vor Augen, hinter welcher nichts von dem ſteckt, was der Name in der Sprache der Identitätsphiloſophen als ein „Reines,“ ein „Anſich“ betrachtet, oder eigentlich nur vorausſetzt, da jene Welſen ſich auf eine Realkritik, in welcher auch Kant hier ſtecken blieb, gar nicht einlaſſen. — In jenem Idealrealismus liegt nun von ſelbſt, daß die geiſtige Vernunft das Vernünftige ſelbſt ſei; um Anatomie, beſonders des Gehirns, bekümmern ſich jene Genie's nicht, ſie ſetzen da eine denkende Seele hinein, ein Stückchen von dem Geiſte Gottes, und da hinein fließt ihnen die wahre Weisheit fix und fertig ſtückweiſe zu. Sie laſſen ſich auch dadurch gar nicht in ihrem Phantaſiren ſtören, daß ſie ja nun das Inſtrument „Vernunft“ mit ſeinem Fabrikate, dem „Vernünftigen,“ verwechſeln, und, daß, wenn ihr Mund bloß nöthig hätte, jene theophaniſtiſche Weisheit, ſo wie ſie einging, wieder von ſich zu geben, alle demonſtrirte Wiſſenſchaft ein Unding wäre. Ihr Demonſtriren kann alſo nur ein Verdunkeln ſein, um auf Unkoſten der Köpfe Anderer zu glänzen. Aber freilich, die Vernunft iſt ihnen kein Inſtrument, ſondern erſt die Hegelſche Logik iſt dies als Ausfluß jener, und Hegel gab ſie, welche folglich als die ſich ſelbſt ſchematiſch geoffenbarte Vernunft die materiale Weisheit ſelbſt iſt, ſeinen Schülern nur als Inſtrument, zum Fortbau der idealen Wiſſenſchaft. Die Hegel'ſche Vernunft geht daher immer nur aus ſich ſelbſt hinaus und wieder in ſich ſelbſt herein; wonach Wenner anſcheinend ſein „Auf- und Niederſteigen“ in dem in einer Zeichnung dargeſtellten Kreisweltleibe, in welchem ſich

Gottes wie des Menſchen Bauch] ꝛc. zuſammenfindet, erwitzelt hat*).

An dieſem Identitätsſyſteme laborirten inſtinktmäßig von der Mutterbruſt ab, alle Philoſophen der Welt bis zu Schopenhauer, welchen man ſtets a la Caſpar Hauſer den Augen der Welt verbarg, theils Anderer Ehre und Brodes halber, theils um ihm ſo deſto unbemerkter einige Federn, wie z. B. aus deſſen „das Sehen und die Farben,“ auszupfen zu können, worüber er ſich wiederholt beklagt; ich frage daher Alle: woher kommen denn Eure tauſendfachen Vernunftſyſteme, wenn Ihr alle nur von der Natur eine und dieſelbe Art Vernunft erhieltet?

Ihr Identitätsſäuglinge wißt das ſelbſt nicht, und kommt auf dieſe Frage eben deshalb gar nicht; Ihr ſpielt bloß mit Eurem Vernunftinſtrument, wie es Kindern zukommt, aber dies iſt Euch ein Geiſt, und, da dergleichen Geſpenſt den Sinnen nicht perceptibel iſt, ſo laßt Ihr ihn frei fortſpuken, ohne einmal auf den Gedanken zu kommen, daß der erſte Theil der Vernunftwiſſenſchaft die Wiſſenſchaft der Vernunft von ſich ſelbſt ſein müſſe, um zuvor zu ſehen, was ſie leiſten könne, und wie.

Was die Vernunft für ſich ſei, hat Schopenhauer, welcher auch Verſtand von ihr unterſcheidet, ausreichend gezeigt; ich mache dieſen Unterſchied ſo wenig als Roſenkranz, von deſſen eigener kritiſchen Beleuchtung der ganzen Philoſophie, bei gewonnener Zeit, ich wohl fundirte Erwartung zu haben glaubte und mich deshalb, wie S. 13 im Schr.: Schopenhauer in ſeiner Wahrheit“ geſchehen, äußerte, wahrlich weit davon entfernt, hier ſpötteln zu wollen.

Ich meinerſeits habe näher den kosmiſch-dialektiſchen Gang des Denkens gezeigt, wogegen Schopenhauer hier wieder tiefer auf die organiſche Schöpfung, und wenn man es ſo nennen will, Schöpfungskunſt eingeht.

Mit jener Identitätstheorie conſequent, hat man das „reine Sein“ in der „Idee“ aufgeſtellt, und trägt man dies Syſtem auf die Lebenspraxis über, ſo ſteht auch eine Metaphyſik der Sitten mit Haut und Haar als göttliche Vernunftparcelle da.

Bevor ich zur rein kosmiſchen Kritik des Identitätsprincips

*) Neuerlich ſcheint Ennemoſer Wenner's Briefe gefunden zu haben.

übergehe, will ich noch, weil das den Menſchen hauptſächlich intereſſirt, etwas über das „Recht“ ſagen, während ich im Uebrigen auf meine vielfachen Aeußerungen in meinen früheren Schriften verweiſe.

Die abſtracte Bezeichnung: „Recht“ iſt, — klingt — bloß, als abſtracte, poſitiv, ſie iſt aber real, folglich excluſiv dialektiſch, nur die Negation der „Geſetzloſigkeit;“ wo kein Geſetz iſt, da iſt kein Recht; alles Rechtsgeſetz hat nur Beziehung auf den Willen; denken wir uns dieſen, folglich den Leib, weg und dagegen etwa den ſchattenloſen Leib Virgils in Dante's „Fegefeuer,“ ſo fällt der Rechtsbegriff weg.

Das Recht iſt in ſeiner nächſten konkret abſtracten Kategorie nur der „Vertrag;“ denn: was in aller Welt könnte wohl Anderes den unbezwingbaren, nur durch äußere Gewalt zeitlich zu feſſelnden und, wie Schopenhauer ſelbſt ihn nennt, „allmächtigen“ Willen, beſtimmen, als Selbſtverneinung durch Vertrag? Daher iſt demokratiſche Verfaſſung die rationale, denn Jeder muß ja frei wollen, d. h. in der Geſetzgebung mitſprechen können; bei der Norm des Rechtsgeſetzes handelt es ſich aber nur um anerkannte Zweckmäßigkeit; was nicht zweckmäßig iſt, kann nicht Recht, nicht vernünftig ſein; nur womit man zufrieden iſt, das iſt einem Recht.

Dieſe in der Jetztzeit gehandhabten naturgerechten Rechtsprincipien wird mir nun endlich wohl kein Menſch mehr beſtreiten. So hätte denn meine Philoſophie ſchon auf dem bedeutendſten praktiſchen Felde feſten Fuß gefaßt; eben ſo iſt mein ethiſches Princip aus dem, im pessimismus angeborenen, mutuo adjutorio ſonnenklar und durch Schopenhauer und L. Feuerbach vollſtändig entwickelt. Nun zur vorgedachten Kritik ſelbſt.

Es liegt auf der Hand, daß, wenn das Subjective — der Begriff ꝛc. — das Objective ſelbſt ſein ſoll, nöthig iſt, daß das jedesmalige Object excluſiv nur jenem Subjecte ſeine Exiſtenz verdanke, denn: vom Begriffe des „Begriffs“ iſt hier gar nicht, ſondern von deſſen Inhalte als ſein „Selbſt“ die Rede. Was alſo, populär geſagt, der Kopf ſelbſt erſchafft, das gehört nur ihm an, das iſt er ſelbſt, nämlich ſein Gedanke, unzertrennlich von ſeinem Inhalte.

Es iſt ferner für ſich klar, daß es gleichgültig iſt, ob der

Gedanke ꝛc., werde er angeregt durch Talent oder Neigung, was Beides gewöhnlich vereint iſt, bloß Gedanke ꝛc. bleibt, oder ſich äußerlich in irgend einer Kunſt oder Wiſſenſchaft kund giebt, denn auch das Letzte iſt immer nur er ſelbſt, ſobald nur die ganze Wiſſenſchaft als Objectität ſelbſt ihr Daſein dem Intellecte allein verdankt, alſo eine ſogenannte poſitive, gegebene, iſt.

Hiermit iſt alſo ſchon von ſelbſt ausgeſprochen, daß hier überall die Identität herrſche und es gleichgültig ſei, ob ich ſage: Das iſt eine Uhr, ein Quadrat ꝛc.; oder: das nenne ich ſo, denn der Menſch hat das Alles nach ſeiner Vorſtellung ſelbſt, zu einem Zwecke gemacht, deſſen Begriff ſelbſt auch nur ein menſchlicher iſt, und man kann von dieſen Artefacten gewiſſermaßen ſagen, daß ſie mit ihren Namen ident ſind, da, wenn auch das Wort gleichgültig iſt, dennoch die Vorſtellung ꝛc., aus der ſie entſtanden, ſelbſt nur danach bezeichnet werden kann, indem Beides ja ident iſt.

Von dieſem klaren allgemeinen Grundſatze aus zu den einzelnen Kategorien der Begriffe übergehend, zeigt ſich, daß jene Identität in folgenden derſelben herrſcht, als z. B.:

1) in dem Begriffe der „Idee." Ich abſtrahire hier von den verſchiedenen Anſichten der Philoſophen, indem ich nur den Hegel'ſchen Begriff der „abſoluten Negation" anerkenne; unter ihm ſteht weſentlich auch die platoniſche Idee, ſo wie Schopenhauer ſie als Object der Kunſt behandelt (vergl. mein Lehrgedicht „die Welt als Einheit," S. 19).

Sie iſt ein Product der reinen Phantaſie aus bloßer Anſchauung der ewigen Formen auf jeder Objectivationsſtufe und Nichts ohne ſie; jene ihre Definition bezeichnet das unendliche Feld des contradictorii logici, wohin Kant in poſitiver Sprachform ſeinen unendlichen Begriff ſetzte, den ich jedoch nur den Begriff des „Unendlichen" nennen kann, und von dem nur zur Uebung des Kopfs Gebrauch bei der logiſchen Dyas zu machen iſt. Ein Meiſterſtück der Art beſitzt die Jurisprudenz in den Höpfner'ſchen Tabellen über die Inſtitutionen.

Es liegt ſchon in der Natur der Idee, daß ſie dem dialektiſchen Denkfelde gar nicht angehören kann, weil es hier keine andere Differenzen als die der Ideale giebt, welche von gleichem Stoffe mit ihrer Idee und gleichen Urſprunges mit derſelben ſind.

In dieſem Sinne iſt daher Idealphiloſopie ein Unſinn. Ganz andere Bedeutung hat die „Idealität“ bei Schopenhauer da, wo er von der platoniſchen Idee nicht ſpricht; eben ſo verhält es ſich mit ſeinem „a priori,“ und, er bedient ſich, gleich L. Feuerbach und Cotta, mancher Wörter des Idealrealismus, z. B. des: „Geiſt,“ nur collectiv aus hergebrachter Kürze für alle Thätigkeit der Intelligenz während dem unglückſeligen „Geiſte“ der Idealiſten kein Flicken Ehre gelaſſen wird; ferner auch verbindet Schopenhauer mit dem „Metaphyſiſchen“ einen ganz andern Begriff, als der alte Idealiſt. In der unbegränzten Negation der Idee liegt es ferner, daß alle konkreten Ideen unter ihr enthalten ſind, als angebliche metaphysica; transcendentia, z. B.

„Gott,“ Geiſt, Dreifaltigkeit;
Unſterblichkeit, ewiger Lohn und Strafe, — eine herrliche Moral!
Teufel, Engel;
Gut und Böſe an ſich, eben ſo Recht und Unrecht;
Das kategoriſche Wollenſollen;
Das abſolute a „priori;“
Subjectiver Geiſt, d. h. Seele;
Das geiſtige Denken und zugleich ſogar! —
Das Wollen der Vernunft.

Alle dergleichen Vorſtellungen haben Schopenhauer, Feuerbach, und ich bereits ausreichend kritiſirt, ſie ſind als Gedachtes ident mit dem Gedanken, und ich werde auf das Hauptſächlichſte davon noch bei der Kritik der Dialektik zurückkommen.

Der Identität unterliegen ferner:

2) alle formalen, die ſogenannten logiſchen, Begriffe, denn ſie ſind bloß die Bezeichnung unſerer Vorſtellung von dem Verhältniß unſerer eigenen Begriffe, d. h. ihrem Inhalte nach, unter ſich.

Sie ſind ſtereotyp, dialektiſch unbeweglich, und dienen nur in der wiſſenſchaftlichen Architektonik. Sie ſind nur unſer Product im Gehirn, ohne Exiſtenz in der Natur. Eine weitere Kritik der ſogenannten Logik gehört hier nicht her, ich verweiſe deshalb auf Schopenhauer's und meine Schriften. Ihnen parallel ſtehen

3) die grammatiſchen Begriffe; die Grammatik iſt eine bloße Schablone des Kosmos, zu dem auch der Intellekt gehört. — Vergl. m. all. Lehrgedicht. — Sie bewegt ſich in „Zeit," „Raum" und „Kauſalität" wie Jener.

4) Alle arithmetiſchen und mathematiſchen Begriffe, welche ſich jedoch von den vorigen dadurch unterſcheiden, daß ſie der dialektiſchen Behandlung empfänglich ſind und ſo als Complexus in demonſtrirter Disciplin vorgetragen werden können; wovon der natürliche Grund darin liegt, daß ſie nicht ſtereotype Namen (wie 2 u. 3) ſind, ſondern ſich kauſal in Zeit und Raum, als Repräſentanten der konkretabſtracten Begriffe „Zeit" und „Raum" ſelbſt, deren Inhalt ſie eben ſo theilen, wie das „Ideal" das Weſen ſeiner „Idee," bewegen, — vergl. d. all. Gedicht S. 19. —

Eine nähere Entwickelung gehört nicht hierher; mir genügt es, daß Zeit, Raum und Kauſalität nicht für ſich ein Naturproduct ſind. — Vergl. das all. Lehrgedicht S. 13. —

Endlich erwähne ich noch

5) der Eigennamen und Titel, wo Identität für ſich klar iſt, da die Sache gerade nur am Worte hängt.

Nach meinem Grundprincipe im Eingange habe ich hier nicht nöthig, erſchöpfend zu ſein, ſondern es genügt, daß ſich auf der andern Seite erſchöpfend zeigen läßt, und Jeder es ſelbſt findet:

Was die Natur perceptibel ſchuf, folglich der Identität nicht unterliegen kann. Die Natur aber iſt allein Object der rein abſtrakten Begriffe in der Vernunftwiſſenſchaft; was keinem der Sinne perceptibel iſt, was als Solches noch nicht entdeckt iſt, kann, als unbekannt, nicht, oder noch nicht Gegenſtand des Denkens ſein. Aller Gegenſtand des Denkens muß alſo urſprünglich „Erſcheinung" ſein; die Natur bewegt ſich ſelbſt kauſaldialektiſch, nur dies gewahrt der Verſtand aus der „Erſcheinung," welche ihm der eigene Leib ſelbſt iſt, ein integrirender Theil eben jener Schöpfung, in welchem dieſe ſelbſt zum eigenen Bewußtſein gelangte. — Vergl. d. all. Gedicht S. 25 und S. 26 meiner „Nachträge ꝛc. zur Kritik des Idealismus.„ —

Genug, die Geſetze der Welt, zu deren Einheit auch der ganze Menſch gehört, ſind auch nothwendig die Geſetze des Denkens, — a. a. O. S. 10 — wie ſich dies weiter unten bei der Kritik der Dialektik mit mathematiſcher Klarheit zeigen wird;

genug, daß bis jetzt ſchon der kleinſte Kopf aus eigener Prüfung begreifen wird, daß er von allen oben beiſpielsweiſe aufgeſtellten Identitäten nichts verſteht, nichts weiß und nichts wiſſen kann, folglich von vorn herein ſich ſelbſt die Frage ſtellen muß:

wie kamen denn nun aber die Gelehrten zu dieſer Dichtung in dem eiskalten und dürren proſaiſchen Denkfelde?

Dieſe Frage will ich jetzt zuvörderſt beantworten.

Jene hirnloſe, geiſtige Identität, welche, ganz richtig, meine reale Lehre von dem Weſen der Vernunft „geiſtlos" nennt, faßt, vom erſten Unterrichte ab, welchem L. Feuerbachs chriſtlicher Orpheus, S. 116. Th. III. ſ. W. ein kleines Compliment macht, feſte Wurzel in dem dazu ſehr geeigneten jugendlichen, rein thieriſchen Gemüthe, welches ehrlich jeden Eindruck aufnimmt und bewahrt, weil ihm Alles Gold iſt, was glänzt, weil Alles, wie ſchon die Mutterbruſt, ihm die Realität iſt, und ganz das ſelbſt, was ſein Name ausſpricht, weil auch ſchon das Kinderſpielzeug, ſei es ein Schaukelpferd oder ein junges Hausthierchen, ihm im Weſen nur einerlei, und die Verſchiedenheit nur die augenblickliche Laune iſt.

Aller Unterricht, vom Anfange an bis zum leiblichen Ausgewachſen ſein, hat nur poſitive Kenntniſſe zum Gegenſtande, bei denen das Weſen ihres Inhaltes gleichgültig iſt und der Unterſchied in den Fragen:

1) Was iſt das? und, wie heißt das?"

2) Was iſt Vernunft und was vernünftig?

3) Was wird gelehrt und wie iſt der Lehrer zu verſtehen?

gar nicht zur Sprache kommt, weil Alles, was da gelehrt wird, menſchliche Schöpfung iſt, und vernünftig iſt, weil an der Zweckdienlichkeit nicht gezweifelt wird, endlich aber, weil, wenn der Lehrer nur ſeinerſeits, ſelbſt kennt, was er lehrt, ſein Vortrag mit deſſen Gegenſtande ſchlechterdings ident iſt und ſo die dritte Frage ſtets ausſcheidet, weil der Lehrer zugleich mit der Sache verſtanden wird, oder, der Schüler verſteht von Beiden nichts, was nun entweder an dem Lehrer oder an dem Schüler liegt.

Nach 4 bis 6 Jahren des höheren Unterrichts hat ſo der Schüler ſich ſteif und feſt an jene Identität und Objectität gewöhnt, ſo daß „Ding" und „Sache" nicht unterſchieden werden. Zwar hat man dem Kopfe auch mit der Logik angedient und ihm

mit — wie Schopenhauer maleriſch ſagt — „bis unter die Perücke“ — aufgezogenen Augenbraunen vorgetragen und ganz ehrlich verſichert, daß er hiernach erſt recht denken lerne; aber, alle logiſche Begriffe ſind nur Hülſen der materialen, und unterliegen ja erſt förmlich der Identität, da ihre Objecte nur ſie unmittelbar ſelbſt ſind.

Alſo, kurz geſagt: es war den Köpfen immer nur möglich, die Vernunftwiſſenſchaft auf dieſelbe Weiſe, wie alle anderen poſitiven Wiſſenſchaften zu ſtudiren, d. h. als die Lehre des Vernünftigen, was jede andere Wiſſenſchaft iſt, nicht aber als die Lehre der Vernunft von dieſer ſelbſt. Daher hielt Jeder bona fide an ſeinem Autor feſt, und glaubte damit die Sache ſelbſt erfaßt zu haben; da er jedoch dieſen ſo wenig als die Sache ſelbſt verſtand, ſo blieb ihm nichts als verba magistri übrig. Daher erklärt es ſich, daß übrigens geſcheute Leute nicht mehr zu philoſophiren wiſſen, wenn ſie lange Jahre hindurch ſich um ihren Meiſter gar nicht mehr bekümmerten.

Daher erklärt es ſich auch, daß Kant in älteren Tagen jedem Philoſophiren mit Andern, beſonders fremden Verehrern, auswich, denn es war höchſt naturgerecht (vergl. Schopenhauer: die „Welt als Wille und Vorſtellung“ II. S. 135 folgd.), daß Kant das, tollmißbräußliche, Kategoriengebäude ſeiner erträumten Poſitivitäten (vergl. l. c. I. Anhang) nicht ſtets, und im Alter in präsenti haben konnte. Eine ſolche Poſſierlichkeit iſt auch die Kant’ſche Rechtslehre, welche Schopenhauer auf Rechnung des ſechszigjährigen Alters Kant’s ſetzt.

Nun kommen aber aus der im Bauche wurzelnden Menſchennatur noch folgende unbezähmbare Naturwillens-Potenzen hinzu, um jene im gelähmten Gehirne verſteinerte Identität dergeſtalt feſt unter Siegel und Riegel zu legen, daß an keine Belehrung eines Beſſern zu denken iſt; nämlich:

1) die Superſtition, im ironiſch ehrlichen Sinne der alten Römer.

Die in ihrem Geburtsakte nie zu Ende kommende ſpeculative Theologie und die geiſtige Vernunftwiſſenſchaft ſind in Allianz getreten, um die idealrationale Objektität im Myſterio als gegeben, und als ſelbſt das Endreſultat alles Denkens darzuſtellen, ſo daß alſo auch denken und glauben ident iſt, weil das noth-

wendig gleichzeitig geglaubt werden muß, was ſeinen Grund als „reines Sein" in der „Idee" hat.

Insbeſondere iſt nun aber auch der ethiſchen Parthie der Vernunftwiſſenſchaft aller Weg zur Natur verſchloſſen, da die myſteriöſe Idealdialektik, ihrer Negativität ungeachtet, von der Willensverneinung aus bloßer Welterkenntniß dem menſchlichen Peſſimismus gegenüber nichts wiſſen will, wo nun ſelbſt der Gutgeborene nur einen Irrthum der Natur in ſeinem Charakter argwöhnen kann, welcher weder hofft, noch fürchtet, und gerade nur um deshalb echt gut iſt.

Die andere Hauptpotenz iſt

2) Brot und Ruf, zu ſuchen an der Hand der gefeierten Autoritäten; hier handelt es ſich um den Magen, um den Bauchmenſchen unmittelbar, der in dem Kopfmenſchen bloß ſeinen chargé d'affaires findet.

Bis hierher bewegte ich mich im contradictorio, geſtützt auf das unabweisbare Princip der Identität aus dem einleuchtenden Alleineigenthum des Vorſtellungsvermögen im weiteren und engeren Sinne, alſo ſowohl bezüglich der Dichtung als des, nach menſchlichen Zwecken rational Gegebenen des Wiſſens. Mein bloßes contradictorium reicht ſchon aus, die Identitätstheorie aus der Verſtandesanſchauung der realen Außenwelt zu verbannen, und es handelt ſich nur noch davon, in contrario des wirkliche nun rein formale ſub- und objectiv als ſolches idente Welt- wie Denkgeſetz, d. h. alſo das Weſen der Vernunft als bloßer Bewegungsform für den Zweck alles „Vernünftigen" nachzuweiſen, den Intellekt überhaupt nur als die auf ihrer oberſten Objectivationsſtufe zur Selbſterkenntniß gelangte Natur.

Wahre Philoſophie zeigt das Nichts hinter der Form der Erſcheinung, aber auch zugleich das unermeßliche „Etwas" in dem zügelloſen Beiſammen jener Erſcheinungen, der Zweck-Kalkulatur des Bauchmenſchen in ihrem Dachſtübchen gegenüber.

Das „Nichts" umfaßt die objective Seite, die „Welt als Vorſtellung," d. h. die Theorie der nur dialektiſch möglichen Erkenntniß der Außenwelt, zu welcher der ganze Menſch ſelbſt, und nur mitgehört; das „Etwas" iſt das, was Schopenhauer nicht ganz paſſend das „Ding an ſich" nennt; es iſt ihm die „Welt als Wille."

Der Wille iſt das Leben im Weltkerne und in deſſen Objectivation, in der ganzen Außenwelt.

Handgreiflich klar iſt es unmöglich, den Charakter der Weltſubſtanz anders als durch „Wille" abſtract zu bezeichnen, da uns keine Einſicht in den Grund des Kraftgrundes der Weltſubſtanz geſtattet iſt; daher wir das Werdende als ein Wollendes, wie Gewolltes betrachten; anders kann der Menſch nicht urtheilen.

Daher bleibt dem Verſtande im theoretiſchen Wiſſen nichts übrig, als die dialektiſche Differenz der Erſcheinungen, hinter denen nichts von dem ſteckt, was wir durch unſere Bezeichnung in der Sprache auszudrücken vermeinen; vielmehr ſind ſie nichts mehr, wenn ſie aufhören zu ſein, ſondern als bloße Objectivation des Weltwillens kehren ſie zu deſſen Subſtanz zurück, welche ſich weder vermehrt, noch vermindert.

Praktiſchen Gebrauch gewährt uns nur die Erſcheinung der Naturkräfte, deren dialektiſche Differenz die Activität des Naturwillens in ſich birgt, welche der ganze menſchliche Leib mit der Außenwelt theilt.

Wäre der Menſch nicht ſelbſt ganz Leib, ſo würde er von dem Allen nichts bemerken können; die Natur wäre ihm dann aber auch ganz unnütz, denn in ihm ſelbſt ſteckte gar kein Naturwille, folglich auch kein intelligentes Bewußtſein deſſelben zum Zweck der Speculation auf Selbſterhaltung.

Erſcheinungen aus bloßer Verſtandesanſchauung ſind die „Verhältniſſe" aller Krafterſcheinung gegen einander nach unendlicher kaſuiſtiſcher Verſetzung: denn „Verhältniſſe" ſind nicht etwas für ſich Geſchaffenes, ſo wenig als Zeit, Raum, Kauſalität, Recht, Pflicht, Zweckmäßigkeit, gut, böſe u. ſ. w.

In dieſen Verhältniſſen entdecken wir auch das Geſetz der Kauſalität, dem die Vernunft nachgehen, folglich daſſelbe als ihr eigenes anerkennen muß, wenn der Leib durch das Leben durchgeſchleppt werden ſoll, welches nach den Zweckbegriffen des in uns zum Bewußtſein gekommenen Naturwillens peſſimiſtiſch iſt, — obgleich ein anderes Menſchenleben ungedenkbar — während das Ganze der Schöpfung, ſo lange, und weil daſſelbe als „Einheit" beſteht, nur als Optimismus gedacht werden kann, ohne gleichwohl hierbei eine dirigirende ſchöpferiſche Intelligenz

zu poſtuliren, welche mit der logiſchen Menſchenvernunft im argen Widerſpruch ſtände.

Erſcheinung für bloße Verſtandesanſchauung iſt eben ſo der Charakter des Menſchen nach deſſen näherer Betrachtung Schopenhauer's. Der Charakter iſt der Repräſentant und das Reſultat des individualiſirten Naturwillens, alſo des eigentlichen, des Bauch-Menſchen, welcher als bloßer Menſchen-Bauch erſcheint, wenn er ſeine natürliche Freiheit unbedingt geltend machen will.

Auf welchem Wege wir zur Beurtheilung des Charakters gelangen, iſt allgemein bekannt; eben ſo das Problematiſche dieſer Erkenntniß, daher es das Geſetz nur mit der äußeren Handlung zu thun haben kann.

Hiernach iſt nun klar, daß die Geſetze der Welt auch die des Erkennens, wie des praktiſchen Denkens im Gebrauch der Kauſalität in den Krafterſcheinungen ſind. — Vergl. meine Nachträge ꝛc. zur Kritik des Idealismus S. 26 folgd.; und meine „Welt als Einheit.“

Das Kauſalitätsgeſetz der Außenwelt — ſelbſt nur die Entdeckung unſerer Verſtandesanſchauung — iſt ſelbſt dialektiſch, und zwar ohne alle Intelligenz, genöthigt durch die bloße Differenz der Krafterſcheinung, welche den Lebenskampf bedingt. Unſer Intellekt nennt dieſe Entdeckung nur erſt „Geſetz,“ weil unſere Vernunft dies nun als ihr eigenes Geſetz nothwendig anerkennt; in dieſem engeren Sinne einer „Intelligenz“ kennt aber die Natur kein „Geſetz,“ wo alle Veränderung nothwendig aus ihrer Urſache folgt, welche in letzter Inſtanz die bewußtloſe Willensſubſtanz iſt, welche durch und durch nur Kraft, und aus ihrer bloßen Differenz — Negativität — in der Objectivation zur Kauſalität wird.

Sollte alſo der Menſch überhaupt hier leben und ſich finden können, ſo mußte er ſelbſt „Mikrokosmos“ ſein; was will er nun noch Anderes ſein, wenn er das nicht iſt?

Hiermit habe ich nun das rein dialektiſche Weſen des Intellekts, ſo wie, daß er nichts Anderes ſein könne, nachgewieſen, und damit alle Geiſtertheorie und Identität der „Vernunft“ und des „Vernünftigen“ aus dem Felde geſchlagen; hiermit habe ich das, was ich S. 13 m. „Welt als Einheit“ noch vermißte, in ſo

weit geleiſtet, daß nur noch die Congruenz der linguiſtiſchen Dialektik mit jener der Natur, und die Durchführung der kauſaldialektiſchen Theorie durch die Wiſſenſchaften übrig bliebe, wo ſich recht eigentlich a posteriori der Beweis auf die Hand legen läßt.

Was zunächſt

die Sprache

betrifft, über welche ich mich verſchiedentlich umſtändlicher ausgelaſſen habe, ſo folgt daraus, daß das Weſen der Dialektik nur in der Form der Bewegung liegt, welche die Natur ſelbſt iſt und anweiſt, daß Grammatik die Logik der Dialektik ſei, da ſie ſelbſt die Schablone der Welt, und als ſolche, nothgedrungen, aus des Menſchen Kopf gezeichnet iſt.

Die Sprache muß das ſagen können, was der Menſch von der Welt denkt; ſie muß alſo den Gedanken ſo zeichnen können, wie dieſer die Welt zeichnet. Jene Schablone umfaßt das Object wie das Subject; in der erſten Beziehung geht ſie durch Zeit, Raum und Kauſalität, in der letzten nur durch die Zeit, welche dem Denken, als Subjectität betrachtet, allein angehört, und findet hier ihr Sprachelement durch die formalen Begriffe — logiſche — bereichert und ergänzt, durch welche das Verhältniß der Begriffe, folglich auch der Objecte ihres Inhaltes durch Worte bezeichnet wird.

Die ariſtoteliſche Logik iſt hiernach nur ein Wörterbuch ihre Dogmatik, aber ein inductives Verſtandesſpiel — nach Schopenhauer „Vernunftſpiel.“ —

Da die kosmiſche Dialektik ſich nur durch Zeit, Raum und Kauſalität bewegt, und mit ihr der Begriff als Erſcheinungsgemälde, die Sprache dies aber auch nur kann und muß: ſo liegt hierin von ſelbſt die Parallele aller linguiſtiſchen Dialektik mit der realen.

Mit dieſen Ausgangsdogmen kann ich hier für alle Denker genügend ſchließen. Das Andere war die wiſſenſchaftliche Durchführung jener Realdialektik.

Wenn man mein obiges Grundprincip des Probierſteins der realen oder irrealen Objectität anerkennen muß, ſo hätte ich hier nur die Erklärung der Zweifler darüber zu fordern:

welche der realen Objectitäten im Makrokosmos ihrem perſönlichen Menſchenverſtande oder ihren Händen ꝛc. das Daſein in der Erſcheinung verdanken.

Sie würden doch höchſtens verſichern können, daß ſie die Väter ihrer Kinder wären, oder ſagen, ſie hätten jene Bäume gepflanzt, jenes Fruchtfeld beſäet u. ſ. w., was gerade ſoviel als das Erſte bedeutet; aber der Saame iſt ſo wenig ein Werk des Intellekts, oder der Hände ꝛc., nach deſſen Anleitung, als das daraus Erwachſene, vielmehr erwächſt Alles ohne Intellekt, der erſt accidentell auf der oberſten Objectivationsſtufe der Natur — im Menſchen — als Endreſultat der Schöpfung erſcheint.

Ich würde ſie, was die Lebenspraxis der Menſchen mit und nebeneinander betrifft, nur um den Nachweis bitten:

durch welche verſteckte Hinter- oder Seitenöffnung ihres ſolchergeſtalt offenen Kopfes ihnen ihre poſitiven Weisheitsſtückchen als fix und fertige „für ſich" Objectitäten ſo recht bequem a priori zugefloſſen,

und,

wie es ihnen denn nöthig erſcheinen könne, ſich an deren Demonſtration für Andere noch abzuquälen, und zwar dialektiſch-künſtlich, da die wirkliche Vernunft der mit factiſcher Theomantie nicht begnadigten Denker jenes Factum doch nie begreifen könnte;

am Ende alſo:

wozu ihre Vernunft, wozu dialektiſches Denken nun überhaupt noch nöthig ſei, da es nur eines bewußten Gedächtniſſes und der Sprache bedürfe, um, wie der Blutigel ſeine Bürde, ihre Weisheit ſo wieder von ſich zu geben, wie ſie in ihnen ſteckt;

und, folglich andern Falles und auf allen Fall:

wie denn ihre Vernunft, vermöge Selbſtbewußtſeins, ſich ſelbſt zeichne, wenn ſie dialektiſch denkendes Inſtrument und zugleich ihr eigenes Meiſterſtück ſelbſt ſein wolle. — Vergl. Schopenhauer über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde S. 106 folgd.

In der That habe ich mit dieſen Fragen, denen ich noch manche ſubordinirte hinzufügen könnte, mein Thema weſentlich ſchon erſchöpft.

Alle Wiſſenſchaft iſt realdialektiſchen Urſprunges, deren Begriffe Gegenſtände der ſinnlichen Wahrnehmung der äußeren Erſcheinung betreffen, welche der Natur allein angehören; hier gilt der Satz:

non est in intellectu quod non antea fuit in sensu in dem Sinne, daß wir vorerſt das Wort für das Ding nehmen, welches für ſich nichts iſt, um die Erſcheinung, ſo lange ſie da iſt, für uns nützlich zu verwenden, denn weder wird das Ding dadurch, daß Verſtand es anſchaut, ein Stück deſſelben, noch ſieht der Verſtand etwas Anderes, als die Außenſeite; der Mittheilung halber müſſen wir aber vorerſt einen Namen für das Ding haben.

Das Abſtracte aller Erſcheinung in der Natur iſt Quantität und Qualität, daher im eigentlichen — erſten — Wortſinn iſt jedes Naturproduct die individualiſirte Quantität und Qualität ſelbſt, alſo deren Verwirklichung durch das Maaß jener als ſtets unzertrennliches Eins. Von jeder Erſcheinung läßt ſich nur ſagen, daß ſie, und zwar nur, die Identität mit jenem ihrem Maße ſei, ſo auch vom menſchlichen Individuum, und, da dies geborene Maaß nicht über ſeinen Gehalt hinaus reichen kann, ſo folgt im Begriffe ident, daß mit dem Moment der Geburt auch ſchon der Moment des Todes in dem Sinne des längſten Lebens feſtſtehe, welches dagegen tauſendfach verkürzt werden kann. Eben ſo iſt „Perſon" nichts weiter, als die Identität mit ihrer Geſchichte.

Das Denken des Menſchen iſt nach dem Obigen nur die Natur auf der Stufe des Bewußtſeins ſelbſt; da jedoch der Begriff nicht das Ding ſelbſt, ſondern nur deſſen Bild iſt, ſo bewegt ſich daſſelbe bloß auf der ſchmalen Linie der Zeit (Schopenhauer: die Welt als Wille ꝛc. II. S. 135 folgd.), woraus folgt: daß dadurch allein ſchon die ſub- und objective Weisheitsidentität ausgeſchloſſen werde, indem die Außenwelt ſich unmittelbar auch im Raume und im Kauſalitätsgeſetze bewegt.

Jeder Begriff iſt allerdings als ſolcher ſtets mit ſeinem Inhalte ident, weil es keinen Begriff ohne Inhalt giebt, aber dieſer Inhalt ſelbſt iſt deshalb noch nicht ſeine Schöpfung.

Gleichwohl wähnen dies die am Worte klebenden Identitätsmänner, und ſomit halten ſie denn auch alles Abſtracte beim Worte feſt, und drehen und preſſen dies ſo lange, bis ſie das vermeintlich abſtracte Konkrete heraus haben. Auf dieſem Wege bildeten ſich die mancherlei hirngeſpinſtlichen Wiſſenſchaften nach Beſchaffenheit des freien „reinen" Denkens jedes einzelnen Meiſters.

Dieſe tolle Erſcheinung ſo verſchiedener Vernunftarten, welche ſich vorzüglich bei den Objecten des praktiſchen Lebens findet (nicht in der „praktiſchen Philoſophie,“ denn alle Philoſophie iſt theoretiſch), erklärt ſich nun gerade aus jener ob- und ſubjectiven Identität des „Abſtracten.“ Zunächſt liegt es auf der Hand, daß ein „abſtractes Konkretum“ ein Widerſpruch in ſich iſt, da die Natur des „Abſtracten“ ein bloß Formales iſt, welches die Vernunft auf den Inhalt des Konkreten nicht übertragen kann; ſodann liegt eben hierin und folgt daraus, daß kein abſtracter Begriff eine Subdiviſion geſtattet, wenngleich derſelbe ein Fundament der Diviſion ſein kann; daher Schopenhauer ſehr richtig bemerkt, daß unter dem Begriff der „Subſtanz“ nur der der „Materie“ ſtehe; ich füge dem hinzu: daß „Materie“ das ſei, was „Subſtanz“ bloß ausſpricht.

Hiernach iſt es Jedem höchſt begreiflich, weshalb es kein abſtractes Vernunftrecht geben kann; nämlich: unter dem abſtracten Begriffe „Recht“ giebt es nur ein rationales idem; dies iſt der Begriff des „Vertrages,“ wie Oben bereits unwiderleglich feſtgeſtellt iſt; der „Vertrag“ iſt das, was das „Recht“ bloß ausſpricht; er iſt die Materie der Subſtanz; er iſt allein die naturgerechte Quelle aller gedenkbaren teleologiſchen poſitiven Legislation.

Ich berühre hier vor Allem den Begriff des „Rechts,“ weil hierauf am Ende alles menſchliche Bedürfniß, in Geſellſchaft, redundirt.

Bei dieſer Gelegenheit komme ich auf meine, den Rechtsgelehrten bereits aus literariſchen Blättern bekannte Kritik des von Savigny'ſchen Rechtsbegriffs zurück; v. S. leitet nämlich denſelben aus der Negation des „Unrechts“ her; dagegen opponirte ich, daß das „Unrecht“ ja ſchon das „Recht“ vorausſetze.

Bei dem erſten Anblick mag dies die Schaar der Denker perplex machen, mich jedoch keinesweges, da ich aus dem Vortrage des v. S. ſogleich erſehe, daß jener Denker hier ebenfalls in der Identitätstheorie befangen iſt.

Die Sache hängt nämlich realdialektiſch folgendergeſtalt zuſammen: ein „Unrecht“ in abſtracto, wie es v. S. nimmt, giebt es ſo wenig, als ein „Recht;“ — aus deſſen Nichtachtung erſt ein „Unrecht“ hervorgehen könnte — v. S. hat daher ex

principio identitatis nur das konkrete „Unrecht" vor Augen gehabt, welches allerdings durch das vorhandene „Recht" negirt wird; dies „vorhandene" Recht iſt ihm aber gerade, ident, das abſtracte Vernunftrecht ſelbſt, als ſelbſt Vernunft, äqual dem „Vernünftigen."

Es bleibt hiernach real nur mein Begriff der „Negativität" des „Rechts" übrig, nämlich als der, der Geſetzloſigkeit aus Vertragsmangel gegenüber; wogegen es, jedoch ohne allen Nutzen, klar iſt, daß idealdialektiſch das „Recht" das „Unrecht" eben ſo negire, als Dieſes Jenes ebenſo konkretes Recht und Unrecht ſich gegenſeitig negiren. Aber das „Abſtracte" kann nicht mit dem „Konkreten" vertauſcht werden.

Die vorſtehende Betrachtung, bei welcher hoffentlich kein im abſtracten Denken irgend Bewanderter ein Bedenken haben wird, gilt mir nun als erläuterndes Beiſpiel für meine weitere Grundkritik der rein kosmiſchen Dialektik als Probierſtein der Charlatanerie der idealdialektiſchen Identitätsphiloſophie, deren Widerſpruch in ſich ich oben bereits zur Genüge aufgedeckt habe.

Das Weſen der realen Dialektik, deren Skelett ich S. 7 meiner „Welt als Einheit" aufgeſtellt, iſt nicht bloß die Leibnitz'ſche „Differenz," ſondern ſchlechthin höher und real beſtimmt, die „Negativität;" beiderlei Begriffe ſind ſehr verſchieden; der Erſte enthält nur die theoretiſche Negation der „Identität," und iſt ſo die Vorausſetzung der Möglichkeit des Andern, welcher auf den praktiſchen Inhalt Bezug hat; alſo alle Differenz verneint ſich nothwendig gegenſeitig, aber was aus dieſem Nichts der formalen theoretiſchen Verneinung hervorgehen könne, das erfahren wir erſt da, wo vom Inhalte des ſich gegenſeitig Verneinenden die Rede iſt; wir vernehmen dies eben ſowohl theoretiſch, in der Geburt der Begriffe, als praktiſch, bezüglich der ganzen Außenwelt, von welcher wir nichts als unſere Vorſtellung von der Differenz der Erſcheinung kennen, durch den Kampf der ſich dem Inhalte nach verneinenden Differenz. Auf dieſe Betrachtungen gründen ſich alle unſere Künſte und Wiſſenſchaften unmittelbar, die es mit der Erſcheinung der Naturkräfte zu thun haben; ſo insbeſondere Chemie, Heilkunde, Mechanik und die verwandte Hydraulik, Hydroſtatik ꝛc., desgleichen Optik (bezüglich welcher Schopenhauer's Meiſterwerk: „Ueber das Sehen und die Farben,"

welches Jeder auf die Probe ſtellen kann, und ein conſequentes Glied in der Kette ſeines ganzen unumſtößlichen Syſtems iſt, das höchſte Intereſſe gewährt). Die Chemie insbeſondere beleuchtet in ihrem unendlichen Felde die Natur ſynthetiſch wie analytiſch, und folgt ihr rein dialektiſch, ohne ſich um den Grund der Kräfte zu bekümmern, von denen ſie Gebrauch macht; ſie nennt daher das Gift nur „Gift," das Salz „Salz" u. ſ. w., ohne, was ſie auch gar nicht intereſſirt, zu behaupten: das ſei Gift, Salz u. ſ. w., denn kein unbekanntes Weſen kann am Worte hängen, nur der Erſcheinung gebührt ein Wort zur Unterſcheidung von Andern.

Alle abſtracten Begriffe, nicht bloß die formalen, ſind Verhältnißbeſtimmungen, wie das aus der obigen Dialektik des „Rechts" hervorgeht; hieraus — aus dem „Verhältniſſe" — folgt ſchon von ſelbſt, daß nicht von Bezeichnung eines Objects für ſich die Rede ſei. Das „Verhältniß" hat einen doppelten dialektiſchen Geſichtspunkt; entweder es entſteht ein Drittes daraus, oder die ſich negirenden Begriffe erzeugen ſich beiderſeits erſt durch die gegenſeitige Negation; im erſten Falle finden wir theoretiſch den vermittelnden „Begriff," praktiſch das Mittel und die vermittelnde „Subſtanz," im andern Falle aber die überall nur mögliche theoretiſche Erkenntniß; um mit Schopenhauer zu reden, ſo iſt im erſten Falle die Vernunft, in dem andern der Verſtand thätig.

Verſtandeserkenntniß außerhalb des dialektiſchen Weges iſt nur aus unmittelbarer Anſchauung des Verſtandes möglich; dieſe aber iſt nur gedenkbar im Subject als ſich ſelbſt Object; als ſolches erſcheint es ſich aber, aus bewußtem Selbſtgefühl, als Wollendes und als Denkendes; dieſe Erſcheinungen ſind dem anſchauenden Subjecte daher das Ding ſelbſt, und deſſen Name drückt zugleich aus, was es wirklich iſt; daher nennt Schopenhauer in dieſem Sinne des „Dinges" den „Willen" paſſend das „Ding an ſich." Ueber das Bedenken Schopenhauer's in Betreff des Erkennens des Erkennenden, habe ich mich bereits früher ausgelaſſen. — S. 11. m. „Welt als Einheit." —

Das Denken gehört nun zwar allerdings nicht zur Weſenheit eines „Dinges an ſich," aber es iſt eine ihm in der oberſten — ſelbſtbewußten — Objectivationsſtufe beigegebene organiſche Facultät,

ohne welche das ganze „Ding an ſich“ im Menſchen gar nicht von dieſem ſelbſt erkannt werden könnte, ja, ohne welche Selbſtbewußtſein gar nicht möglich wäre. So iſt das Denken im Menſchen, dem „Dinge an ſich,“ in demſelben als Qualität immanent, und muß nothwendig unmittelbar mit erkannt werden.

In dieſen Vorſtellungen herrſcht daher ſub- und objective Identität, weil das ganze Subject ſelbſt das Object iſt, und da daſſelbe nur als Einheit mit der Welt und deren Geſetz zu denken möglich iſt, ſo ſteht dem Verſtande auch die Einſicht in dies Geſetz offen.

Ob man dies eine Erkenntniß a priori, oder angeborene, und ob man das Erkannte ein Metaphyſicum nennen wolle, das überlaſſe ich Jedem, indem ich es für gleichgültig achte. Eben ſo gleichgültig iſt mir die Benennung meiner Vernunftwiſſenſchaft „Idealismus“ oder „Realrationalismus;“ die Erſte rechtfertigt ſich durch die „Welt als Vorſtellung;“ die Andere durch die Realität der „Erſcheinung,“ von der ſie ausgeht, welche Schopenhauer a. a. O. II. S. 1 folgd. ſelbſt anerkennt und überall ſelbſt nur von ihr ausgeht.

Nur der Erſcheinung immanirt die dialektiſche Differenz, daher mit „Geiſtern“ aller Art kein Denken möglich iſt. Zu dieſen Geiſtern gehören auch die eben kritiſirten abstracta, dahin auch ferner „Zeit“ und „Raum“ als Abſtractes, eben ſo das Für-ſich aller ſolcher Begriffe, welche, wie obgedacht, erſt aus der gegenſeitigen Negation entſtehen.

Dahin gehören außer dem „Recht“ z. B. das „Gut“ und „Böſe;“ das „Recht“ für ſich und „Pflicht“ für ſich.

Nirgends iſt hier in der reinen Vernunft, da ſie nur dialektiſch iſt, eine Spur von dem Allen zu finden; aber das Bedürfniß des Menſchen als Bauchmenſch, in welchem die Vorſtellung eines „Zwecks“ zur Geburt kommt, bringt von Adam ab ſeinen Verſtand zur dialektiſchen Unterſcheidung des Guten und Angenehmen vom Böſen und Uebel. Wären alle Menſchen gleich gut oder böſe, ſo fiele die Unterſcheidung weg, daher ſich dieſer Fall in der Sprache ſchon gar nicht ausdrücken läßt, weil ſie ſelbſt ſchon den Unterſchied andeutet.

In der Natur giebt es kein für ſich „Gut“ oder „Uebel,“ ſie hat keine Zwecke, wie der Menſch, weil kein Bedürfniß; ob

Städte wie Herculanum ꝛc. verſchüttet, ganze Dörfer vom Sturme ſpurlos weggeblaſen, Ernten vernichtet, viel Tauſende von Menſchen durch Epidemieen getödtet werden ꝛc., das iſt der Natur völlig gleichgültig; ob in dem Allen etwas geändert werden kann, oder ob das Weisheit iſt, das mögen die Theologen unterſuchen; ja, es wäre ihr eben ſo gleichgültig, wenn, dem ſtabilen Kauſalitätsgeſetze entſprechend, ein Mal ein abgeſtorbener Weltkörper aus der Bahn in die abſtracte Raumloſigkeit des Univerſi ſtürzte, und ſo z. B. der in dieſer Beziehung ſehr hoffnungsvolle Mond, deſſen Alter wohl aus dem Mangel von Vulkanismus folgt, auf ſolchem Wege den Erdball zertrümmerte, oder ſich in den Sonnenſchleier ſtürzte, wo es dann auf Erden wohl etwas finſter und kalt werden dürfte. — ? —

Der Menſch allein beſchwert ſich über ſo Etwas und nennt das ein „Uebel,“ im Gegenſatz der Abwechſelung mit dem, was zu ſeinen Zwecken dienlich war, das er nun „gut“ nennt.

Das „Gut“ iſt alſo ohne das Uebel und dies ohne Jenes nicht gedenkbar.

Durch die ganze Objectivation im Univerſum herrſchen unbedenklich Zeit, Raum und Kauſalität nach unſerer Vorſtellung; denn dadurch allein iſt uns unter Andern vorweg Aſtronomie möglich (S. 13 der „Welt als Einheit“); ſie herrſchen, conſequent, unbedenklich eben ſo in der Oekonomie jedes einzelnen Weltkörpers, bloß weil er, wie Alles, Körper und aus identem Kerne iſt; — a. a. O. —

Nur Klima und äußere Formen können, wie auf der Erde ſelbſt ſchon, verſchieden von denen der Erde ſein; eben ſo alle Zeitmeſſung; aber die Vernunft dortiger Weſen, wenn die Objectivation es dort bis zu dieſer Stufe gebracht hat, kann conſequent nur die unſrige, dialektiſche, ſein. Hieraus ergiebt ſich die Competenz der Vernunft, über Fortdauer zu beſtimmen; von ihr hätte L. Feuerbach ausgehen ſollen; dann iſt zu einer poſitiven Caſuiſtik vollſtändig zu gelangen.

Ueberall könnte es daher nur wie bei uns ſein — tout comme chez nous — alſo nirgends Weisheit, über die Differenz und die von hochweiſen Doctoren „ſchlecht“ genannte Kauſalität hinaus, welche ſich ja gar nicht zurecht finden könnte, ſon-

dern das Geſchaffene nur, wie jene Gelehrte es thun, umändern wollen könnte.

Wenn endlich, wie kosmiſch klar, Zeit und Raum nicht für ſich geſchaffen ſind, folglich das Univerſum nur als die Negation des Raumes und der Zeit erfaßt werden kann, wo iſt da noch eine Exiſtenz außerhalb jenes Univerſums gedenkbar?

„Ewigkeit“ iſt nichts Poſitives, ſondern gerade nur die Raum- und Zeitloſigkeit; wie will der Menſch da anders hinein, als durch ſein Nichtſein?

Wer über dieſen Gegenſtand nicht mit mir zu denken vermag, dagegen — vielleicht als Bekenner zum Indifferentismus — ſich beluſtigen will, der leſe L. Feuerbach's oben angeführte Schrift. Ich meinerſeits würde über dies von Feuerbach mit greller Ironie behandelte Object kein Wort verloren haben, wenn es bei dem Gemälde der „Welteinheit“ nicht auf die dialektiſche Kritik des Conflicts in der ſcheinbaren Zweiheit: „Kopf und Bauch,“ d. h. „Geiſt“ und „Leib,“ ankam.

Dem Bauchmenſchen, welcher gleichwohl das Thier, zunächſt das Säugethier — Feuerbach III. S. 404 Note —, nicht für ſeinen Bruder anerkennen will, läßt ſich nichts demonſtriren, da er nur „Wille“ iſt, und nicht das Gegentheil ſeines realen Objects gleichzeitig wollen kann.

Jetzt habe ich noch ein paar Worte über die Dialektik des Kauſalitätsgeſetzes zu ſagen.

Zuvörderſt verweiſe ich auf das Meiſterwerk Schopenhauer's: „Ueber die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde“ 1847, worüber ich mich im Allgemeinen S. 10 fgl. m. „Welt als Einheit“ ausgelaſſen habe.

„Kauſalität“ iſt der höchſte realabſtracte Begriff des Weltmenſchen, der Begriff des Verhältniſſes der Urſache zur Wirkung; dies Verhältniß veranlaßt in der Außenwelt ohne Weiteres, aus bloßer Beſchaffenheit der differenten Naturkräfte, die uns vorliegende Lebensbewegung in derſelben, im Größten wie im Kleinſten, und da wir hier im Weſentlichen ſtets Identität und in der Form die Wiederkehr im Kreiſe entdecken, ſo gelangen wir zu dem Begriffe eines „Geſetzes.“

Wir finden uns — wie oben ſchon ausgeführt — genöthigt, dies Geſetz als das unſerer Vernunft anzuerkennen, da wir genö-

thigt ſind, uns als Selbſt-Körper in der Außenwelt zu bewegen, folglich hier, wie bürgerlich, uns unter das Geſetz fügen müſſen, unter dem wir leben. Hiernach fragt es ſich um das Verhältniß, näher um die Parallele der Begriffsdialektik des Intellekts mit der Realdialektik der Natur.

Ich ſtelle dieſelbe dahin auf:

Wie ſich verhält die Urſache zur Wirkung im eigentlichen Sinne, ſo verhalten ſich tropiſch (vergl. Schopenhauer: die Welt ꝛc. I. 179. II. 328):

1) das Motiv zur That,
2) der Grund zur Folge,
3) das Mittel zum Zwecke.

Alle dieſe Momente ſind die Form des „Vernünftigen,“ dem Vernunft nachgeht; jene Parallelle begründet die „Einheit“ der Welt, und da ſie aus der Weltbewegung entnommen iſt, ſo gehört ſie dem praktiſchen Menſchenleben an.

Auch ich finde hier alſo vier Geſtaltungen im Ganzen der Welt, deren erſte noch eine Subdiviſion geſtattet. Des Grundes der Erkenntniß habe ich hier nicht beſonders gedacht, weil er unter dem abſtracten Begriff Nr. 2 enthalten iſt, und bloß der ſtarren theoretiſchen „Differenz“ angehört, alſo dem Intellekte ausſchließlich als durch das Medium der Sinne anſchauenden, wovon in der gedankenloſen Außenwelt nicht die Rede iſt.

Bei Schopenhauer findet ſich das „Motiv“ auch in der Subdiviſion der erſten Geſtaltung, da er dem Thiere etwas Verſtand aneignet, indeſſen kommt es auf dieſe Feinheit mir jetzt nicht an, wo ich es nur mit dem menſchlichen Intellekte zu thun habe, und phyſiologiſche Kritik aller Individualobjectivation mir zur Seite liegt.

Möge jener Meiſter prüfen, ob ich durch Verſchmelzung ſeines Syſtems mit dem meinigen zur Einheit der Welt gelange, welche dem Erſten doch offenbar zum Grunde liegt, was auch nothwendig iſt, wenn die Vernunftwiſſenſchaft von der Welt ein vollſtändiges conſequentes Gemälde des Ganzen derſelben ſein ſoll.

An und für ſich würde ich es nun gar nicht für nöthig achten, meine obige Parallele weiter zu rechtfertigen, da jedoch eine Recenſion mir kategoriſch die Ehre anthat, meine Lehre als

„Idioſynkraſie“ mit Wenner's „Sonnenſtrahlen“ ꝛc. in einen Topf zu werfen, ſo muß ich jetzt ſchon Folgendes ſagen:

zu 1. die That kommt nothwendig nur aus dem Motiv zu Stande, ſie iſt die Wirkung, dies die Urſach.

zu 2. wäre der „Grund“ nicht vorhanden, ſo exiſtirte auch deſſen Folge nicht, er iſt alſo die Urſache, dieſe ihre Wirkung. Eben ſo verhält es ſich mit dem „Grunde des Erkennens,“ da jedoch alle Erkenntniß nur dialektiſch, alſo formal iſt, welche mit dem inneren „Weſen an ſich“ — als metaphyſiſch — nichts zu thun hat: ſo betrifft der Grund des Erkennens bloß deſſen Möglichkeit, d. h. die „Differenz;“ ſie iſt die „causa cognoscendi;“ die „cognitio“ aber ihre Wirkung. Wo Differenz aufhört, da ſteht der Verſtand ſtille und liefert der Vernunft gar nichts zur Verarbeitung; da öffnet ſich vielmehr das Feld des Betruges, durch das „Falſum und die Vertauſchung.“

Aber, die Identitätsmänner verſtehen das beſſer, ſie nehmen Alles als baare Münze, auch wohl falſches Papiergeld für echtes, oder den conſequent fingirten — ſo zu ſagen, „erworbenen“ — Charakter für den wahren, weil ihnen total unbekannt iſt, was „Wille“ in der Natur wirklich iſt, indem ſie den „vernünftigen“ Menſchen zur Natur gar nicht rechnen, daher ſich nur fragt: ob derſelbe Gott, oder Teufel, oder Engel, oder was für ein Geiſtgeſpenſt ſonſt ſei.

zu 3. Bei der Wahl des Mittels zum Zwecke unterſucht der Handelnde lediglich: ob das Mittel auch die bezweckte Wirkung haben, alſo Urſach derſelben werden könne; er muß folglich dies Verhältniß der Kauſalität zwiſchen Beiden prüfen.

In der Chemie und anderen Wiſſenſchaften, wo es ſich von der unmittelbaren Anwendung der Naturkräfte handelt, da iſt von der Kauſalität im eigentlichen Sinne; in allen andern Fällen aber im tropiſchen Sinne die Rede.

Mit Recht proteſtirt Schopenhauer ſo oft gegen die Verwechſelung der eigentlichen „causa“ mit dem „Grunde,“ welche er manchen Philoſophen vorwirft; ich erwarte jedoch nicht, daß er

auch meiner obigen Parallele dieſen Vorwurf machen wird, welche als ſolche vielmehr die Verwechſelung haarſcharf ausſchließt, da, was als „Grund“ nur dem denkenden Subjecte angehören ſoll, nicht als ident mit der objectiven gedankenloſen „Urſache“ behauptet werden kann.

Die „Urſache,“ vermöge der Naturkräfte, führt mich hier auf die

„Sympathie.“

Sie iſt in der lebendigen, rein dialektiſchen Natur nicht ohne ihren Gegenſatz, die „Antipathie,“ gedenkbar. Beide ſetzen ſich erſt durch gegenſeitige Negation, wie gut und böſe; Freundſchaft und Feindſchaft ꝛc. wie in der Natur Attraction und Repulſion, daher Centripetalität und Centrifugalität — in welcher ich eine bildliche Darſtellung der von Schopenhauer beſtrittenen, nach S. 25 „das Sehen und die Farben“ aber anſcheinend behauptete „Wechſelwirkung“ finde, die ich nur als reciproca essendi ausſchließe, indem alles „Leben“. Wechſelwirkung iſt. Hiermit ſtimmt Schopenhauer: „die vierfache Wurzel“ ꝛc. S. 145 — Sympathie läßt ſich daher nicht für ſich abſtract betrachten, ſondern ſo nur konkret beobachten; eben ſo Antipathie.

Dieſes, wie alles dialektiſche, Begriffspaar iſt, wie Schopenhauers „Farbenpaar,“ unzertrennlich im Begriffe, wie unvereinbar in der Objectivation.

Durch dieſe letzte höchſt bemerkbare Erſcheinung wird der Identitätsmann veranlaßt, Jedes für ſich zu betrachten, wobei am Ende die Phantaſie irre führt, ſo daß ich auch wohl, auf Gefahr meines eigenen Nervenſyſtems, meinem entfernten Feinde vermöge meines „allmächtigen“ Willens leiblich ſchädlich werden wollen könnte, wenn nur dieſer Wille hinlänglich abſolut und konſtant wäre.

Nicht oft genug kann ich mein Axiom wiederholen, daß Alles, was Natur ſchafft und in ihr ſeinen Grund hat, nur aus der dialektiſchen Verſtandesanſchauung der Differenz und des Widerſpruchs erkannt werden kann, wodurch der weſentliche Unterſchied zwiſchen „Ding“ — Natur — und „Sache“ — Artefact s. l. — hervortritt.

Ich habe S. 21. meiner „Welt als Einheit“ geſagt:

„Krafterſcheinung iſt nur Berührungserzeugniß der Dinge;“

hierin liegt ſchon, daß Kraft nichts für ſich iſt, ſondern nur die Erſcheinung des Conflicts der differenten Materie (deren abſtrakter Begriff nach Schopenhauer ſehr richtig, als durch und durch die „Kraft und Kauſalität" aufgeſtellt iſt); Kraft „an ſich," und ex negatione zur Erſcheinung gelangend, iſt uns ein Geheimniß; wir beurtheilen ſie nur aus der „Erſcheinung."

Die Entfernung der ſich negirenden Materien iſt höchſt relativ und auch nur Sache der Beobachtung, um den Conflict zu erkennen.

Wie es mir ſcheint, iſt die magnetiſche Kraft diejenige, welche in der weiteſten Entfernung wirkt und afficirt wird; denn daraus allein iſt nur die Abweichung der Magnetnadel auf den verſchiedenen Erdtheilen erklärlich, welche auch v. Humboldt beobachtete und deren Grund unterſuchte, der ſich am Ende doch hauptſächlich nur in den Contentis des Erdkerns finden kann, mögen ſich dieſe noch im vulkaniſchen Erdbauche, oder ſchon in höheren Schichten befinden. Die Entwickelungsart anderer Kräfte iſt ausreichend cuique ex populo bekannt.

Alſo, es giebt in der Erfahrung keine „Kraft an ſich;" daher involvirt die abſolute ſympathetiſche Einwirkung einen Widerſpruch in ſich, da ihre Erſcheinung nur das konkret objectivirte Verhältniß der realdialektiſchen Differenz der „Materie" iſt.

Hierbei erinnere ich an die vor etwa 20 Jahren von der Pariſer Akademie gemachte mikroskopiſche Entdeckung des Grundes der Sympathie oder Antipathie zwiſchen Perſonen darin: daß pfeilförmige Dunſtatome aus dem Leibe des Einen vom Leibe des Andern entweder angezogen oder abgeſtoßen werden: — allerdings höchſt realwitzig!! — dadurch würden ſich denn die trivialen Bezeichnungen rechtfertigen:

„ſie können ſich nicht riechen," und
„ſie lecken ſich den Zucker aus dem Munde" ꝛc.

So unmöglich es iſt, alle die Begriffe und Vorſtellungen zu erſchöpfen, welche der fraglichen Identität unterliegen, ſo würde es auch auf der andern Seite hier zu weit führen, das dialektiſche Moment, dieſen diametralen Gegenſatz des Identitätsprincips, durch alle Begriffe zu juſtificiren, welche aus der Schöpfung entnommen ſind; dieſe Verſuche kann nun Jeder ſelbſt nach meinem obigen Axiom anſtellen.

Die natürliche Freiheit des „Willens," d. h. der unbezähmbare Naturwille, vorweg zum lebendigen „Sein," iſt in ſeinem Conflicte mit dem Vorſtellungsvermögen im weiteren Sinne, der Aufreger des Vorſtellungsvermögens im engern Sinne — Phantaſie — oder vielmehr er iſt, als durch das Erſte bewußter, für ſich aber gedankenlos, jene freie Phantaſie ſelbſt, welche, eben weil das Denken nicht ſeine Sache iſt, er vielmehr das abſolute „Anſich" des Bauchmenſchen iſt, ſich an keine Dialektik feſſelt, ſondern, wie die „Idee" in der Kunſt, nur nach dem „Ideal" ſtrebt.

Der Begriff der „Freiheit" iſt überhaupt nur als der der Willensſubſtanz gedenkbar, und ſo metaphyſiſch, indem der „Wille an ſich" nie erkannt werden kann, ſondern uns nur aus der lebendigen Objectivation der Außenwelt inductiv erkennbar wird, im eigenen Leibe aber unmittelbar. — Siehe Oben. —

Da hiernach die „Freiheit" als Urkraft erſcheint, welche der Verſtand unmittelbar percipirt, ſo kann ihr Begriff nicht erſt ein dialektiſches Product ſein, da auch, wenngleich ſie, linguiſtiſch dialektiſch, die „Gebundenheit" negirt, hier die Negation nicht reciprok ſein kann, da einerſeits der Wille an ſich nichts ihm Fremdes in der Welt feſſeln oder beſchränken kann, andererſeits der Wille als das Weltprimat keiner dialektiſchen Geburtshilfe bedarf. Nur einzelne Willensacte, ſei es in der Natur ſelbſt oder in dem intelligenten Menſchen, können durch fremde Gewalt verhindert oder beſchränkt werden; damit gerade hat es Geſetzgebung zu thun, auf der obgedachten Rechtsbaſis des Vertrages, welcher das Product der partialen Selbſtverneinung des Willens iſt. Aus dieſer Dialektik des Willens ergiebt ſich abſolut klar die reale Wahrheit der Schopenhauer'ſchen Theorie des „Willens."

Willensverneinung von Außen her iſt nur möglich als totale, durch Tödtung; ob dieſe nun rechtlich ſein könne, das iſt die Frage bei der Todesſtrafe, bei deren abſtracten Erörterung offenbar die Gattung des Verbrechens, welches nur als Willensact daſteht, nicht als der „Wille" ſelbſt, als gleichſam der Verbrecher, folglich zu vertilgen, gar nicht in Betrachtung kommen kann. Ob man alſo bei höchſt gefährlichen Verbrechen dennoch die Todesſtrafe anordnen ſolle, das iſt ein politiſcher Geſichtspunkt.

Mit der Dialektik des „Denkens,“ dies als reinen Begriff, als ſolches, gefaßt, abgeſehen von ſeinem Inhalte, alſo als „Denkbegriff,“ hat es dieſelbe Bewandtniß, wie mit dem „Willen,“ da das Denken wie Jener ein Naturinſtitut iſt.

Das Denken wird nur durch Nichtdenken negirt, kann aber durch eine Reciprozität dieſer linguiſtiſchen Negation nicht geſetzt, und eben ſo wenig vertilgt werden.

Die Dialektik der „Gleichheit.“

Gerade in unſerer Zeit der Gährung des Intellekts iſt dieſe Erörterung an der Zeit, wo man bereits ſehr klar dahin gekommen iſt, a posteriori zu finden, daß der volksthümliche Gleichheitsbegriff unvernünftig ſei.

Dieſe Erörterung hat einen doppelten dialektiſchen Gang, ein Mal den theoretiſchen rein formaldialektiſchen, ſodann den praktitiſchen realdialektiſchen, welcher jenem als Parallele entſprechen muß.

Formaldialektik der Gleichheit.

Der abſtrakte Begriff der „Gleichheit“ kann aus der Natur nicht entnommen werden, wo eben ſo wenig als aus Menſchenhand nur zwei Erſcheinungen hervorgehen, deren Gleichheit behauptet werden könnte.

Die Gleichheit in die Natur verſetzen, hieße, die ganze Schöpfung der Außenwelt in ihr Nichts auflöſen wollen; nur die Differenz iſt ihr Leben, von den Weltkörpern ab bis zum kleinſten Organismus; ſchon in ihm iſt der ganze „Kosmos“ aufgehoben, auf deſſen Gipfel der Menſch als bewußtes Endreſultat der Schöpfung, als Mikrokosmos, als Repräſentant der zum eigenen Bewußtſein gelangten Schöpfung ſteht.

Dies Alles iſt nach dem Vorausgegangenen ſonnenklar, ſo wie, beiläufig geſagt, Schopenhauer durch die bloße Exiſtenz meiner jetzigen Abhandlung in ſeinem Satze widerlegt wird: „daß das Erkennende nicht erkannt werden könne“*), da ich ja lediglich und allein das ganze Weſen des Erkennenden und hoffentlich ſo klar entwickelt habe, daß jener Meiſter dagegen nichts zu opponiren haben wird.

*) Vergl. Deſſen „das Sehen und die Farben,“ S. 27.

Die Differenz iſt auch von Fülleborn („Vorarbeiten zu einer Theorie der Einheitslehre als Grundwiſſenſchaft") als abſolute Vorausſetzung der möglichen „Einheit" anerkannt, deren Begriff naturgemäß nur der Gegenſatz der „Identität" iſt, daher F. vor aller Verwechſelung warnt.

Realdialektik der Gleichheit.

Im ganzen Thierreiche iſt „Gleichheit" als die Wurzel des Communismus verhaßt, ja ſogar im Pflanzenreiche zeigen ſich große Spuren davon in der Verſchiedenheit des gedeihlichen Bodens und in der unverträglichen Nachbarſchaft.

Dialektiſch verhält ſich die „Gleichheit" zum „Communismus," wie die „Subſtanz" zur „Materie," wie das „Recht" zum „Vertrage;" d. h. der Communismus „iſt" das, was die „Gleichheit" bloß ausſpricht, wirklich; ſo wie „Materie" die realiſirte Subſtanz, Vertrag das reale Recht, ſo iſt Communismus die realiſirte „Gleichheit."

Wir haben es alſo re vera nur mit dem Communismus hier zu thun; mit einem einzigen Rechtsbegriffe, welcher alle ſonſtige Geſetzgebung, mit Ausnahme des Strafgeſetzes, das nun auch ſehr einfach werden würde, unnütz machen würde, da im Falle des Proceſſes der Richter kaum das Factum zu kennen nöthig hätte, um ſofort ex principio des „Communismus" zu entſcheiden; bei deſſen Anwendung auch der Einfältigſte kein Bedenken haben könnte.

Der Communismus ſchließt alles Recht, weil allen weiteren Vertrag, aus; ein bloßes Rechtsprincip kann aber niemals Gegenſtand eines Vertrages ein für alle Mal ſein, ſondern nur in konkretem Vertrage kann man für gewiſſe Fälle ſich über Specialprincipien einigen.

Da der Communismus das Recht negirt, ſo negirt er auch die Freiheit als deſſen Wurzel, daher unter ihm grundſätzlich Jeder ohne Unterſchied des Talents für Kunſt, Speculation und große complicirte Nahrungsgeſchäfte, ſich mit ſeiner portio virilis zu begnügen und ſich als Sklav der dummen und trägen Menge abzuquälen hätte. Auf allen Fall wäre ein Societätsvertrag nöthig.

Anhang.

Korollarien, Erläuterungen und Kritiken,

insbeſondere

mit Rückblick auf Bernhard Cotta's Brieſe über Alexander v. Humboldt's „Kosmos“ I. Theil.

1) Von den berührten Kategorien: Quantität, Qualität, Relation und Modalität, gehören nur die beiden Erſten der Natur an, welche in aller Erſcheinung, näher in allem Körper, ſtets beiſammen ſind; der „Quantität" iſt ſubordinirt das „Quantum;" es iſt das, was Jenes ausſagt; das Quantum findet ſeine Subdiviſion durch „Groß" und „Klein," „Viel" und „Wenig," wodurch Quantität" ſo in die „Relation" übergeht, wie die „Definition" in die „Diviſion."

Die „Qualität" läßt eine ſolche abſtrakte Subordination nicht zu, obgleich das „quale" das „iſt," was ſie ausſpricht; ſie iſt nur die höchſte realabſtrakte Bezeichnung der „Subſtanz," der Weltſubſtanz, näher, der „Materie," der ſie immanirt; ſie iſt das an ſich untheilbare wahre „Metaphyſicum" im Sinne Schopenhauer's, während ſie bei der Theilbarkeit der objectivirten Materie in dieſer ſelbſt als Individualquantum erſcheint. Dies Letzte läßt durch Kunſt im Quantum der Materie ſteigern.

Während Quantität und Qualität ſo dem Bauchmenſchen angehören, gehören Relation und Modalität als Verhältnißbegriffe dem Kopfe an.

Von dieſen Kategorien, beſonders den beiden Letzten, hat Architektonik der Philoſophen willkürlichen, verworrenen Gebrauch gemacht, wie dies Schopenhauer näher kritiſirt.

Ich ſtellte die „Relation" an die Spitze der Dialektik; ganz richtig ſagte daher ſchon mancher Laie: „alles in der Welt iſt relativ."

Die Relation gehört ſo zunächſt dem theoretiſchen Erkenntniß und Urtheil — nach Schopenhauer dem „Verſtande" — dadurch aber indirect den „Begriffen" ꝛc. — nach Sch. der „Vernunft" — und dadurch wieder den Objecten der teleologiſchen Specula-

tion des praktiſchen Willens an, worin auch die „Modalität" als höchſt umfaſſend zur Sprache kommt.

Ob dies inductive Vierblatt jener Kategorien den ganzen einheitlichen „Kosmos" einſchließe, will ich hier nicht zur Frage ſtellen; dagegen ſteht das Anerkenntniß derſelben mit den Phantaſieſtücken der Philoſophen, insbeſondere des Erfinders ſelbſt, im argen Widerſpruche, denn: da jene Kategorien nur Weltmaße und Wage ſind, unter denen der Intellekt Alles ermißt und erwägt, ſo kann er nicht, als Selbſtentdecker derſelben, Dinge in die Welt ſetzen wollen, welche weder geſchaffen, noch irgend mit jenen Maßſtäben zu ermeſſen ſind; das ſind ſie aber, jene oben kritiſirten „Geiſter," welche ſich dialektiſch folglich gar nicht bewegen laſſen. Jedermann begreift daher von Vorn herein, daß hier Betrug obwalten müſſe. Zu dieſen Geiſtern gehört

3) beſonders das Glaubensobject, deſſen ſubjective Seite nur, nämlich die logiſche ſowohl als die dialektiſche, ſo wie ſie uns jetzt in der Zeit vorliegt, allein noch von Intereſſe ſein kann. Es handelt ſich hier vom eigenen, wie vom fremden Wohl.

Beiderlei Bedürfniß in einem Glaubensſyſteme befriedigt zu finden, das war bisher die Aufgabe der Theologie. Intereſſant iſt in der Jetztzeit nur der Streit der Neuerer mit den Altgläubigen, ebenſo der Mangel alles Verſuchs Jener,

das ethiſche Prinzip — mit oder ohne einem „Du ſollt!" — zu demonſtriren, und zwar entweder für ſich, oder aus dem Chriſtenthume allein,

und

dies Prinzip auf allen Fall in ſeiner Vereinigung mit jenem egoiſtiſchen, in einen oder in mehren, als Einheit zu betrachtenden Glaubensſätzen nachzuweiſen.

Ich habe hier nur Folgendes zu beregen:

a) die Neologen reden allerdings zeitgemäß, aber wenn bis Uebermorgen funfzig Jahre verfloſſen ſein könnten, würden ſie, ebenfalls zeitgemäß, vielleicht den ganzen hiſtoriſchen Reſt ſtreichen. Alle perſönliche Individualität iſt aber ident mit ihrer Geſchichte, von welcher nur das geſtrichen werden kann, was als Lüge erwieſen iſt; erſt am Ende der hiſtoriſchen Kritik könnte ſich finden, ob Chriſtus unſer „Heiland" ſein kann. Alle Individualität iſt, tro=

piſch, eben ſo nur ihre Geſchichte, als deren Leib nur, und weiter nichts, iſt, als die „Identität“ mit ſeinem Maße.

b) das Ethiſche kann durch das Beiſpiel Chriſti nur erläutert und anempfohlen, nicht aber aus deſſen poſitiven Andeutungen erſt geſchaffen werden; dies iſt vielmehr die Sache der Vernunft nach dem Weltgeſetze; daſſelbe hat eine rationale Beziehung auch nur auf den leiblichen Menſchen im Leben auf der Erde. Wenn wir hiernach

c) außer mir insbeſondere: Feuerbach, Schopenhauer und Frauenſtädt, die Erdenmoral ſchon ohne Chriſtus klar finden, ſo ſteht Chriſtus nur als poſitiver Beſchaffer der ewigen Seligkeit da, als Gegenſtand des bloßen Glaubens des Unbegreiflichen; als der rein hiſtoriſche Chriſtus; aber durch den bloßen Glauben kann der Böſe nicht gut werden.

d) Frauenſtädt (über das wahre Verhältniß der Vernunft zur Offenbarung ꝛc. 1848) betrachtet das Chriſtenthum als das erſt aus der moraliſchen Geſinnung entſproſſene rein ethiſche — S. 37 folg. — man findet nun aber gar keinen Unterſchied zwiſchen ſeiner „ethiſchen“ und „Glaubens“-Dogmatik, und nicht, wie dieſer Hegel’ſche Apoſtat und nun Schüler Schopenhauer’s, während er S. 26 anerkennt, daß Vernunft in keinem Verhältniſſe zu dem Offenbarungsglauben ſtehe, doch S. 13 dazu kommt, zu ſagen, daß er ſich in „tiefſter Seele“ zu dem „Kern und ewigen Gehalt des Chriſtenthums“ bekenne; denn, was nützt, was hilft Ihm jetzt der bloße Name „Chriſtus“ noch? So wie irgend ein Glaube nicht die Vernunft in der Erkenntniß des ethiſchen Moments vertreten kann, ſo kann auch Vernunft ihrerſeits, als bloß dialektiſches Erkenntnißvermögen aus der „Erſcheinung“ und Regulator der hülfsbedürftigen bauchmenſchlichen Geſellſchaft, nicht einen Glaubensſatz über den Erdenpeſſimismus hinaus aufſtellen.

Die Weltgeſchichte iſt, näher, nur die Naturgeſchichte des Erdballs, die Natur unterſcheidet in ihren Stürmen nicht zwiſchen

Ob- und Subject, alle Individualität iſt ihr gleich, was „Zweck“ ſei, weiß ſie nicht; wenn der Menſch die Zwecke ſeines Willens unmittelbar zu erreichen gezwungen wird, ſo erſcheint er gerade nur als integrirendes Stück der Natur ſelbſt, als ihr ungezügelter Wille, dem ſchlechterdings gar nichts weiter entgegengeſetzt werden kann, als abſolute Selbſtverneinung oder Vertilgung. Im Naturwillen läßt ſich durch Demonſtration nichts ändern, nichts beſchwichtigen; ob Veſuv oder der Magen brüllt, das iſt ident. Die Weltgeſchichte iſt die Weltweisheit ſelbſt im Drama; was vermag Verſtand mehr, als dies anzuſchauen, zu zeichnen, und ſich daraus Dogmen und Axiome zu entnehmen?

3) Ueber die Trennung der Kirche vom Staate höre ich jetzt eben ſo vernünftig reden, als über die Aufſicht über die Schulen; Alles das iſt conſequent mit meiner „Grundkritik.“

Nur Eins iſt noch höchſt erheblich, zu bemerken; nämlich: wenn Freiheit des Glaubens ſubjectiv möglich bleiben ſoll, ſo muß derſelbe nicht mehr in ſeiner poſitiven Geſtaltung den Kindern eingeprägt werden; — vergl. Feuerbach ſ. W. III. S. 269. 288. 301. 307. 312. 326. 330. Note. 334. 355. — ich enthalte mich des Gemäldes aus der Wirklichkeit, da ja Jeder auf ſeine eigene Geſchichte zurückblicken kann; ich erinnere nur an die, ebenſo bekannte Wahrheit, daß aus dem Menſchen ſittlich und gewohnheitlich ſchlechterdings Alles, ein für alle Mal, gemacht werden kann, was Erziehung will, ſo auch ganz vorzüglich in Glaubensſachen, welche den eigentlichen Menſchen in ſeinem Kerne unmittelbar angehen, und ihn mit Allmacht feſſeln, beſonders in allen optimiſtiſchen Religionen.

Gleichviel nun, in welchem Glauben das empfängliche, nicht denkende Gemüth, wie weiches Wachs geformt worden, wie ſoll dies nach ſeiner Freilaſſung noch Gebrauch von ſeiner „Glaubensfreiheit“ machen können? es kann das ſo wenig, als der Vogel ſeine Flügel gebrauchen kann, welcher, in einer Hecke erzogen, oder ſonſt lange gefangen gehalten, auf ein Mal der freien Natur zurückgegeben wird.

Soll der angeborene Charakter ſich in ſeiner Originalität natürlich entfalten; mit andern Worten und reſultativ: ſoll der Weltbürger offen und ehrlich ohne Furcht daſtehen, und ſo leicht verſtändlich, erkennbar ſich dem Mitbürger nähern, ſo muß er in

Glaubensfreiheit erzogen werden, worin nun aber auch von ſelbſt liegt, daß Niemanden ſein Glauben à la Robespierre abdisputirt werden dürfe, denn, wie Göſchel ſehr richtig ſagt, die Religion iſt die Philoſophie des Nichtphiloſophen; ſein Glaube iſt ſo frei, wie Aller Glaube.

3) Ueber Sympathie bezüglich der Bauchweisheit der ſchönen kranken Schläferinnen ſchweige ich hier ganz; hat es doch der Bauch der Schönen ſtets weiter gebracht, als der Kopf der Philoſophen. Vergl. Schopenhauer: das „Sehen und die Farben," Seite 47.

Die unbedenklich zwiſchen Kopf und Bauch Statt findende elektromagnetiſche Telegraphie könnte in ihrer näheren Darlegung meiner jetzigen „Grundkritik" vielleicht Manches entgegenſetzen; vielleicht entfeſſelt das Fingerſpiel des Magnetiſeurs die „reine Pſyche" als ident mit der gebackenen Weisheit; das Gehirn aber ruht indeſſen mit ſeiner ſchalen Dialektik, welche der Bauch nimmermehr gebrauchen könnte, aber dennoch erkennen ſoll. Ueberall finde ich dies Vertrauen Schopenhauer's, ſowohl bezüglich des „Vernünftigen," als der bloß factiſchen Verſtandeserkenntniß, mit ſeinem Syſteme im Widerſpruch. cf. auch L. Feuerbach ſ. W. III. S. 388.

Der Glaube führt auf die Kritik des Eides als Beweismittels. Ich ſagte Seite 20 a. a. O.:

„Und die Erwartung des Rechts iſt auf den Glauben gebaut;"

ja! ſo ſteht die Sache jetzt noch, aber, weshalb kann und mag man denn nicht ohne Eid glauben, welcher ja weiter nichts ausſagt, als die Verſicherung: „ich bin kein Lügner, kein Betrüger ꝛc."? Der Schwörende wird ja ſchon hier der Zeuge ſeiner eigenen Moralität, und wollte man ihm daher nicht auf's Wort glauben, ſo iſt dies jetzt förmlich unmöglich.

Worin liegt das Mißtrauen anders, als darin, daß man in dem Erklärenden den Mangel aller Erkenntniß des natürlichen ethiſchen Moments vorausſetzt, und zwar ſehr richtig, da keine Schule dies noch gelehrt, ſondern das „Gut" und die Pflicht nur aus höherem Gebot und dem Gewiſſen hergeleitet hat, welches ſeinen eigentlichen Nachdruck erſt durch Furcht und Hoffnung erhält, die auch auf das Jenſeit blicken. Herrliche Moral! Wer

weiß es denn auch, ob der Erklärende das wirklich glaubt, und, wenn er es glaubt, wie kann man einem Menſchen glauben, der bloß aus vermeintlicher Furcht nicht lügt? Solchergeſtalt iſt völlig unbedenklich, daß ein ehrlicher Mann ſich durch Abforderung eines Eides in ſeinem Innern tief gekränkt fühlen muß, weil der Eid, die, alſo geforderte, ausdrückliche Erklärung in ſich ſchließt: daß der Schwörende kein Schurke ſei.

Wenn es ſich fragt, was nun zu thun ſei, ſo könnte ich nur fragen, ob man vermittelſt des Eides, und überhaupt, wie ſonſt in das Innere des Menſchen blicke.

Schon erläßt das Geſetz den Mennoniten den Eid, und wie will es den Zwang gegen Einzelne rechtfertigen, welche in geſetzlicher Glaubensfreiheit aus moraliſchen Gründen den Eid verweigern? Die Strafe des Meineides iſt weſentlich die des Betruges, zieht aber das Geſetz hier den Glauben mit in computum, ſo beſtraft es die „Sünde.“

Schon beſtraft das Geſetz die Verletzung des Dienſteides nicht beſonders, und es iſt gleichgültig, ob der delinquirende Beamte vereidigt war.

Der Eid muß abgeſchafft werden, weil er gegen alle natürliche Moral anläuft, deren Lehre im Volksunterrichte keine Wurzel ſchlagen kann, ſo lange noch ein unmoraliſches Princip in der bürgerlichen Lebenspraxis ſelbſt in hohem Anſehen ſteht.

Der Eid iſt despotiſcher Natur, da er eben den Menſchen als ein, nur durch Furcht und Hoffnung zu bewegendes Geſchöpf vorausſetzt, folglich die Moral im Keime tödtet; wie ſoll der Lehrer der Moral ſich aus dieſem Widerſpruche herauswickeln, wie alſo das Volk unterrichten?

Der Charakter des Menſchen iſt mit ſeiner Geburt abſolut fertig in ſeiner Wurzel, welche abſolut nur in der Miſchung der Naturkräfte im individualen organiſchen Leibe eben ſo ihren Boden hat, wie das ächte Kunſttalent; — S. 23. „die Welt als Einheit“ — ſo wenig dies Talent — „Genie“ — ſich durch Erziehung ausrotten, oder bändigen läßt, — denn es iſt der Naturwille ſelbſt, das abſolut Freie — ſo wenig auch der Charakter als der individualiſirte Naturwille unmittelbar ſelbſt, daher höhere Cultur die Beſſerungstheorie aufgeben wird; den Charakter ändern wollen, hieße: den Menſchen tödten und einen Andern an ſeine

Stelle erſchaffen wollen. Unter allen Umſtänden aber frage ich nun, ob der Eid für den Charakter Bürgſchaft leiſte.

Iſt der Charakter gut, ſo iſt der Eid ein beleidigendes Ueberflüſſiges; iſt er ſchlecht, ſo iſt ihm der Eid lächerlich, und, wie unſere Gerichtshöfe ja täglich die bittere Erfahrung machen, ſo wird die Eideswirkung die Baſis unendlich verzweigter Speculation der Niederträchtigkeit; kann man aber auch dieſer immer nicht vorbauen, ſo vermeidet man wenigſtens den Scandal der Verſpottung der erhabenſten menſchlichen Idee, „Gott."

Wie der Charakter zur Welt kommt, ſo geht er auch zu Grabe; prüft Euch doch nur Alle ſelbſt, Ihr bejahrten Denker, die Ihr, — wie ich jetzt — bereits mit einem Fuße im Grabe ſteht!

Warum ſollte nicht naturgetreue Erziehung den Menſchen klar machen können, was ſie in der Welt wirklich ſind, damit ſie aus eigenem innerſten Gefühle das naturgerechte rein ethiſche Bedürfniß entnehmen.

Wie harmonirt nun aber dies Poſtulat mit dem Haſſe unter den Chriſten verſchiedener Dogmen; wo bleibt die „chriſtliche" Moral?

Wer nur allein ſelig zu werden vermeint, der hätte ja vielmehr nur den Andern zu beweinen, daß er dies nicht würde, und, da er denn ſo arrogant iſt, ſo hätte er ſich bloß zu freuen und es dankbar anzuerkennen, daß der Andere ihm durch ſeine Concurrenz ſeine jenſeitige Portion nicht verkleinert.

Welcher Unſinn, weil naturwidrig, alſo, welche Moral, hervorgegangen doch nur aus einem unzweckmäßigen Unterrichte im, nach dem Willen des Stifters, moraliſchen, gleichzeitig populär poſitivirten Chriſtenthum! — ?

Aber —! wie nun die Trennung der Kirche vom Staate, und der Schule von der Kirche ins Werk ſetzen, ſo lange überhaupt der menſchliche Dualismus noch nicht beſeitigt iſt, ſo lange der Menſch alſo — d. h. die Mehrzahl — noch aus zwei heterogenen Theilen, aus dem Leibe und aus einer „Seele," abſolut zuſammengeſetzt ſein will, derſelbe folglich in erſter Beziehung hauptſächlich nur dem irdiſchen Staate, in der andern aber lediglich dem Himmel angehört; welch ein unauflöslicher Competenzconflict zwiſchen dem Staate als Aufſichtsbehörde über Schulen

und Univerſitäten (A. L. R. II. 12. §. 1. 9. ꝛc.) und der Kirche als ſeelverſorgende Behörde!

Die Lehre der Kirche kann nie weiter gehen, als der Glaube; der Glaubenslehrer kann über den Glauben ſeiner Zuhörer nicht hinaus, ſonſt hat alle Glaubensfreiheit ein Ende; ſein Verhältniß zu den Schülern iſt das umgekehrte der anderen Lehrer, von denen der Schüler lernt; ſeine Lehre iſt nicht Unterricht, ſondern „Erbauung; was ſeine Zuhörer nicht zu erbauen vermag, darf nicht Gegenſtand ſeiner Rhetorik ſein.

Die Kirche, d. h. die Glaubensgeſellſchaft, iſt eine politiſch wie natürlich nothwendig geduldete Privatgeſellſchaft im Staate, wie jede andere; das Geſetz überwacht ſie daher nothwendig wie alles Andere, daher ihr kein Eingriff in die naturgerechte ſtaatsbürgerliche Erziehung geſtattet werden kann. Der Staat verhält ſich zur Kirche, wie das Denken zum Glauben.

Beiläufig werfe man einen Blick in der Weltgeſchichte, wie ſie ſtets war, auf die conſequente Parallele des religiöſen Despotismus mit dem tyranniſchen Despotismus des Thrones; kann, darf der Thron wohl anders ſein, als das Volk „will," anders, als ſeine Bildung und ſo ſein Glaube iſt? Man ſehe die Gradationen nach dem Grade der Cultur des Luxus, und fange von dem an — vergl. Liebe, Vorleſungen über Philoſophie der Geſchichte — wo der König der Mohren ſeine lieben Unterthanen in einer Treibjagd einfängt, um ſie zu verkaufen, und bei ſeinem Tode ein ſtarkes Rudel ſchlachten läßt, um mit ihrem Blute die Erde zu kneten, welche ſeinen majeſtätiſchen Leichnam decken ſoll. Nun! man ſchreite ſo ein Mal weiter zur höheren Cultur. Das ſind doch wohl nicht nur ſo curiosa?

Nun aber, welchen Zweck ſoll es haben, daß ein Theologe, als ſolcher, die Schulen beaufſichtigt? Daß viel Stimmen jetzt dagegen ſind, liegt mir ganz zur Seite, aber, wie will man unter allen Umſtänden, ſo auch der nur zufällig bequem gefundenen Anſtellung eines Geiſtlichen, allen Verdacht des Einfluſſes auf die Glaubensfreiheit vermeiden? das iſt unmöglich.

Die Sache liegt wohl ſo auf der Hand, daß kein Kenner des menſchlichen, insbeſondere des jugendlichen Gemüths darüber ein Bedenken haben wird.

Wenn es nun vor allen Dingen auf den

Schulunterricht

ankommt: ſo iſt ja nichts einfacher, als dem natürlichen Verſtande propädeutiſch alles das begreiflich zu machen, was ich jetzt über Identität und Dialektik ſagte; das ſind ja Alles Dinge, welche Jeder ſelbſt ſchon in ſich hat; er darf nur ſyſtematiſch daran erinnert werden.

Dieſe meine Grundkritik muß aber ſchlechterdings vorausgehen, weil ſie den Kopf ſich ſelbſt kennen lehrt; ſich als „Inſtrument,“ um dies nicht mit ſeinem „Producte“ zu verwechſeln. Der Schüler kann hier, da er in dieſem Stadium (etwa das vierzehnte Lebensjahr) ſchon vielerlei poſitive Kenntniſſe beſitzt, höchſt intereſſant durch einzelne Vergleichung des rein menſchlich Poſitiven mit dem „Abſtracten“ im engeren Sinne, dem eigentlich Philoſophiſchen, unterhalten, angezogen und folglich belehrt werden.

Die logiſchen Begriffe entwickeln ſich im Vortrage des Lehrers unwillkührlich von ſelbſt, denn Logik iſt nur das Supplement der Sprache für die materiale Wiſſenſchaft; der Vortrag ſelbſt kann ſich auch nur im Syllogismus fortbewegen. Der Schüler mag ſpäter, wenn erſt ſein Kopf ganz in Ordnung iſt, jene Kritik ſelbſt vornehmen. Freilich wird die Mehrzahl nimmer belehrt werden, ſo wenig als der Böſe gebeſſert werden kann, aber, das kann keinen Grund abgeben, die allgemeine Finſterniß zu erhalten. Gleichwohl darf hier, wie oben ſchon gezeigt, Niemand in ſeiner Freiheit des Glaubens poſitiv geſtört werden.

4) Alle Specialtalente, als ſolche und an ſich, ſind abſolut unabhängig von dem dialektiſchen Intellekt, welcher den Menſchen erſt zum Menſchen macht; wir finden nicht nur Menſchen ohne alles Specialtalent, oder nur mit dieſem oder jenem höchſt gering ausgeſtattet, ſondern auch, auf der anderen Seite, abſolutes Talent, welches dann in ſeinem genialen Treiben ſich wenig um die Cerebraldialektik kümmert, welche überdies in ſolchen Köpfen gewöhnlich in der Kindheit verbleibt. Wir finden es ſogar, daß abſolutes Genie gegen die Regeln verſtößt, welche die Kunſt doch nur der intelligenten Aufmerkſamkeit verdankte.

Müſſen wir ſo die große Unabhängigkeit des Kunſtgenies vom Intellekte anerkennen, welcher auch für ſich zur Erweckung

jenes gar nichts beizutragen vermag, ſo liegt auch hierin ſchon von ſelbſt die Vermuthung, daß der ganze körperliche Organismus, ſo weit er von der Kunſt beanſprucht wird, ſo insbeſondere das Gehirn bezüglich des abſolut freien Vorſtellungsvermögens — Phantaſie — dem Weſen der Kunſt entſprechend, zuſammenwirkend, geformt ſein müſſe; ja, näher auch die Vermuthung, daß dergleichen Genialität ſich in beſonderen Abtheilungen des Gehirns vertreten finde, ſo wie es bezüglich der äußeren Sinne für ſich klar iſt, daß ſie, jeder in ſeinem Fache der Kunſt, beſonders ſcharf ausgeſtattet ſind und zwar parallel und correſpondent dem übrigen, von der Kunſt beanſpruchten Leibes-Organismus.

Alſo nur die freie Phantaſie (s. str.) iſt dasjenige Stück des in der Vorſtellung wurzelnden Intellekts, welches die freie Genialität der Kunſt in Anſpruch nimmt, keinesweges das dürre dialektiſche, d. h. realphiloſophiſche Denken; vielmehr zeigt ſtete Erfahrung, daß ſo geborene Kunſtleute, wie auf der einen Seite durch kein Mittel von ihrem reinen Inſtinkte abzulenken, auf der andern zu jenem trocknen Philoſophiren völlig untauglich ſind. Beiderlei Talente treten ſich ſtörend entgegen (Schopenhauer drückt dies vielfach aus II. S. 267. 295.); die Natur erſchöpft ſich hier wohl immer auf einer Seite der Vollkommenheit der Objectivation; wo man mehre Talente zuſammentrifft, da ſind ſie, ihrem Objecte nach, verwandt und liegen außerhalb der Kunſt, als Mathematik, Philoſophie und Jurisprudenz; ja, mehre dergleichen gehören nothwendig zuſammen.

Hiernach kann ich Cotta in ſeinen Briefen über den v. Humboldt'ſchen Kosmos I. Theil S. 322. bezüglich des Erforderniſſes einer „bedeutenden Kunſtleiſtung" nicht in jener Allgemeinheit beiſtimmen.

Der abſolut geniale Künſtler beſchäftigt ſich gewöhnlich auch von Jugend auf nur mit ſeiner Kunſtleidenſchaft, überall anderswo bleibt er zurück, erſcheint ſo im bürgerlichen Leben barok, und Andern unerklärlich, welche ihn aus meinem Geſichtspunkte nicht beurtheilen; er iſt ein rein natürliches Kunſtthier, deſſen ganzer Leibesorganismus dem Kunſttriebe entſpricht.

Wenn wir unter kräftigen abſtracten Denkern auch ſchöne Kunſt geübt finden, ſo iſt oft ſclaviſche lange Uebung vorausge-

gangen, und dem ehrlichen Urtheile geborener Künſtler dürfen ſie ſich nicht preisſtellen.

Die Philoſophie ſteht der Kunſt ſchroff entgegen, daher Roſenkranz ſehr richtig ſagt: das Denken zerſtört die ſchönen Bildungen der Phantaſie; der bewußte Gedanke iſt nur der dienſtbare Begleiter der Kunſt in ihrem phantaſtiſchen Treiben, zur näheren Regulirung ihrer Willkühr, welche bei dem Kunſtinſtinkt der Thiere ausſcheidet, wo vielmehr die Freiheit des Naturwillens die paſſive Natur der Nothwendigkeit hat.

Das Aehnliche hat jedoch abſolutes menſchliches Kunſttalent mit dem Kunſtinſtinkt der Thiere, daß beide in der Möglichkeit ihrer Objectivation unerklärlich ſind, ſo daß ſelbſt der bewußte Künſtler ſich hierüber nichts zu erklären vermag. Die Poeſie möchte ich nicht eine „Kunſt" nennen; ſchon um deshalb nicht, weil ſie Gedanken und Ideen unmittelbar vorträgt; dem Lehrgedicht würde dies Prädikat am wenigſten zukommen; ſich aber hier auf Proſodie zu beziehen, fände ich zu weit hergeholt, und ich möchte denn auch wohl fragen: wie kam nun, bei zu Fleiſch und Blut gewordener Poeſie, mancher klaſſiſche Dichter zu dem Bekenntniſſe, daß es ihm mitunter ſtundenlang nicht möglich geweſen, ein Paar Verſe auf das Papier zu bringen? Denn: die Feder konnte er doch nur ergreifen, wo ihn die Fülle der Gedanken trieb.

So wie hiernach die dürre Dialektik, deren höheren Grad der Volubilität, von der auch Schopenhauer oft redet, z. B. II. S. 32, ich ebenfalls „Genialität" im weiteren Sinne nenne, da ſie gerade recht eigentlich weit über das profanum vulgus hinaus ragt, dem Kunſtgenie — Genie im engeren Sinne, wie daſſelbe in der bisherigen Philoſophie nur betrachtet ward — ſtörend entgegentritt, ſo tritt auch vice versa daſſelbe ein, da das ideale freie Vorſtellungsvermögen in der Kunſt über die natürliche Realität eben ſo hinaus geht, als über die Geſetze des Denkens.

(Vergl. m. Nachträge und Erläuterungen zur Kritik des Idealismus ꝛc. 1838. S. 51. folgd. S. 74. folgd.)

Die ſogenannten „Verſtand" und „Vernunft" ſind unzertrennlich nur Eins und zuſammenwirkend, die Differenz liegt bloß in unſeren poſitiven disciplinariſchen Begriffen des „Vernünftigen" und des „Verſtändigen."

Es iſt unmöglich, hier das ganze Contradictorium der problematiſchen Vorſtellung Schopenhauers zu erſchöpfen; den Tadel der Kant'ſchen „Verſtandesbegriffe" finde ich auch nicht gerechtfertigt, da hier, ſcheinbar, der Verſtand des Menſchen in ſeiner Weſenheit nur dem des Thieres parallel geſtellt wird, welches nicht, im Sinne des Menſchen, anſchaut, d. h. nach Zwecken unterſucht und prüft, um daraus beſtimmte bewußte Motive zu entnehmen. Dieſe Motive ſetzen aber ſchon beſtimmte — ſcharf begrenzte Vorſtellungen voraus, welche ſich von den eigentlichen Begriffen, im engeren Sinne doch nur durch die abſtracte Form unterſcheiden, alſo durch eine Eigenſchaft aus bloß disciplinariſcher Anordnung; ja Schopenhauer nennt S. 57. II. „die Welt als Wille und Vorſtellung," die Begriffe ſelbſt „abſtracte Vorſtellungen" und ſo erſcheint der „Verſtandesbegriff" gerechtfertigt.

Da „Verſtand" das Vermögen der Vorſtellungen iſt, ſo tritt derſelbe zwar in Beziehung auf, nur durch die Sinne vermittelte, Erkenntniß, in der „Welt als Vorſtellung" beſonders auf, aber dem Verfaſſer würde es ohne den Gebrauch der „Vernunft" nicht möglich geweſen ſein, hier zu ſeiner, in ihrem Weſen rein dialektiſchen, wiſſenſchaftlichen Entwickelung zu gelangen.

Gelegentlich iſt hier zu bemerken, daß Schopenhauer, welcher (vergl. l. c. S. 73. 101.) über „Dialektik" noch aus dem Alterthume ſpricht, und aus argem Verdruß über den Hegel'ſchen dialektiſchen Afterwitz auf meine Grundkritik der dialektiſchen Erkenntniß noch nicht kam, hier ganz ſummariſch principiell von der Außenwelt als bloßem Gehirnphänomen ausging. (II. 1. Buch, 1. Capitel.)

Während alle Philoſophie Alles objectiv betrachtete — ſo wie die neuere ihre ganze ſubjective Weisheit — L. Feuerbach a. a. O. S. 390. — ſtreicht Schopenhauer nun alles Object weg, betrachtet nun die bloße Erſcheinung, und nennt ſo deren philoſophiſche Betrachtung „Idealismus."

Auf dieſem Wege gelangt er allerdings weſentlich zu meinen dialektiſchen Reſultaten, und geht einem Sein der „Dinge (im Plural) an ſich" aus dem Wege, aber es fehlt bei ihm nun auch nicht ganz an Bedenken überhaupt (ſo ſcheint es wenigſtens S. 9. a. a. O.) bezüglich einer Körperexiſtenz außerhalb des Gehirns, ſondern es mangelt auch die Kritik der Identitätstheorie über-

haupt, welche er hier bloß bezüglich der körperlichen Außenwelt auf die Seite ſchob, daher er, inconſequent, die konkretabſtrakten Begriffe, z. B. des „Rechts," obgleich ſie nur in jener idealen Außenwelt wurzeln, fernerweit nur nach eigenen neuen Modificationen, als ſub- und objectiv real und ident behandelte, wohin er durch ſeinen S. 5. unten a. a. O. ausgeſprochenen Grundſatz gelangen mochte;

„daß Alles, was wir kennen, innerhalb des Bewußtſeins liegt:"

Alſo z. B. ſchließt:

Da das Rechtsbedürfniß in unſerm Bewußtſein klar liegt, ſo muß Vernunft das praktiſche Recht abſtract finden.

Schopenhauer hat alſo hier eigentlich nur Kant's „Dinge an ſich" (S. 8. a. a. O.) im Plural beſeitigt, die „Begriffe an ſich" aber beſtehen laſſen.

Ich dagegen behandele Dinge und Begriffe gleich dialektiſch, denn Begriffe ſind nur unter Vorausſetzung der Dinge möglich, ſie ſind Abbildungen, Beide ſind Erſcheinungen, die einen in der Außenwelt, die andern im Gehirn, deſſen Organismus ſelbſt ein Stück der Außenwelt iſt, und deſſen Bilder eben ſo der bewußten Selbſtanſchauung unterliegen, als die Erſcheinungen in der übrigen Natur.

Schopenhauer geräth durch ſtete Unterſcheidung des Verſtandes von der Vernunft in große Weitläufigkeit und zu einzelnen kategoriſchen Sätzen, die ſich nicht wohl rechtfertigen laſſen, ſo ſagt er S. 31. a. a. O.:

„Das Geſicht iſt der Sinn des Verſtandes, welcher anſchaut, das Gehör der Sinn der Vernunft, welche denkt und vernimmt.

Worte werden durch ſichtbare Zeichen nur unvollkommen vertreten; daher zweifle ich, daß ein Taubſtummer, der leſen kann, aber vom Laute der Worte keine Vorſtellung hat, in ſeinem Denken mit den bloß ſichtbaren Begriffszeichen ſo behende operirt, wie wir mit den wirklichen, d. h. hörbaren Worten."

Kurz vorher, S. 30 ſagte Schopenhauer:

„Indem der äußere Sinn, d. h. die Empfänglichkeit für äußere Eindrücke als reine Data für den „Verſtand," ſich in fünf Sinne ſpaltete ꝛc."

— hier ſcheint jene Unterſcheidung der Vernunft von dem Verſtande nicht gedacht zu ſein —

Seite 32 oben ſagt Sch. kategoriſch:

„das Geſicht iſt ein activer, das Gehör ein paſſiver Sinn.“

Ich bemerke dagegen nur Folgendes: Alle Sinnesorgane dienen, beziehungsweiſe neben einander, unmittelbar der ungetheilten Intelligenz; alle ſind, beziehungsweiſe, activ und paſſiv, activ lediglich bezüglich der Intelligenz — ohne welche ſie dem Menſchen ſo wenig als dem Thiere etwas nützen könnten — paſſiv, ſofern wir ſie für ſich, alſo ohne die Intelligenz betrachten, da alsdann die Bilder des Auges eben ſo unwillkührlich, unerkannt und nichtsſagend erſchienen, als die Vibrationen der Luft in dem Ohre; es erginge dem Auge wie dem Tiſchchen in der Camera obscura, und dem Ohre, wie der Aeolsharfe: die Intelligenz vermag nicht bloß, activ anzuſchauen, ſondern auch anzuhören; für ſie gilt überhaupt bezüglich aller Sinne, abſtract das active Prädicat: „Anſchauen.“

Ganz unabhängig von dieſer Differenz zwiſchen Schopenhauer und mir, ſind deſſen ſonſtige Bemerkungen vollkommen richtig.

5) Es iſt hier höchſt intereſſant, den Mikrokosmos im Menſchen, dem Makrokosmos naturnothwendig parallel, näher zu betrachten, ſo wie dieſe Parallele bereits abſtract in höchſt gedrängter Kürze in meinem Spruchgedichte dargeſtellt iſt. Aber auch hier gebe ich nur einzelne abſtracte Andeutungen, welche jedoch den tieferen Phyſiologen und Anatomen genügen, ja, welche ſich bereits, höchſt ſchätzbar, in den Schopenhauer'ſchen Werken näher entwickelt finden.

Der Mikrokosmos iſt weſentlich, bezüglich der Naturkräfte ſeiner lebendigen Exiſtenz, der Makrokosmos, da es nicht möglich iſt, daß ein Körper, näher ein Leib, auf demſelben, hier auf der Erde, mit andern Kräften als einheimiſchen, d. h. mit ſolchen ausgeſtattet ſein könnte, welche ſich allgemein in der Objectivation derjenigen Materie finden, auf, oder aus, welcher derſelbe zur Entſtehung kam.

Aus dieſer in ſtrenger Analogie der Form einherſchreitenden Einheit der Kräfte, folgt von ſelbſt die Identität des Geſetzes der Bewegung im Makro- wie Mikrokosmos.

Der Mikrokosmos iſt nur der zum Bewußtſein gekommene Makrokosmos, und er erſcheint ſo, am Gipfel der in der Objectivation des Weltkerns erſchöpften Kraft deſſelben, als Individualität s. str. d. h.: es legt ſich nun das an den Tag, was wir Intelligenz nennen. Jenes Bewußtſein kann aber kein anderes bewußtes Object, als das eigene weſentliche Sein haben, ſonſt wäre es nicht Selbſtbewußtſein; alles angeblich andere Wiſſen von der Natur außer uns, ergiebt ſich am Ende nur als die nähere Erkenntniß unſerer eigenen Weſenheit.

Der Keim zu jenem Bewußtſein lag nothwendig ſchon im Weltkerne — Aether — ſo wie der Keim in dem Samenkörnchen, deſſen Entwickelung zur angeſtaunten ſchönen Blume rc. uns eben ſo unerklärlich bleibt.

Das Bewußtſein geht nicht über die äußere Erſcheinung hinaus, denn, mehr als ſolche iſt es ja ſelbſt nicht; es kann nur ſein Gleiches erkennen, folglich nicht fragen wollen:

nach der factiſchen prima causa, oder nach der Möglichkeit der Kraft.

Eben deshalb giebt es keine objective Weisheit, ſondern nur eine dialektiſche Bewegung der Gedanken, angeregt durch „Erſcheinungen,“ und eben dieſelbe dialektiſche Bewegung erkennt ſich ſelbſt als ſolche, als ſelbſt eine Erſcheinung. So iſt das Subject ſich ſelbſt Object, und dies Gegenüber die excluſive Bedingung alles Selbſtbewußtſeins s. str.

So wie kein lebendiger Organismus ohne alles Ernährungsorgan iſt, ſo beſitzt er auch die demſelben entſprechenden Sinnesorgane. Das Sinnesorgan iſt der promulgirende Repräſentant des Willens in der Natur jedes lebendigen Organismus; aller Willensact (im Urſinne Schopenhauer's, unterſchieden von der Handlung aus Motiven, als ſolcher, welche gleichwohl, als vollbracht, der ſtabilen Kauſalität in der Außenwelt unterliegt) iſt das Leben unmittelbar ſelbſt, da alles Leben abſtract nur als Wille erfaßt werden kann, und, was das Leben Anderes, für ſich, ſei, zu welchem Zwecke rc., als Nichterſcheinung dem Verſtande zur Seite liegt, deſſen Vorſtellung von „Zweck“ erſt aus den Leibesbedürfniſſen des Menſchen entſtand.

Hiernach überlaſſe ich einem Jeden, ſich mit ſeiner lebensluſtigen Zweckmaſchinerie in den „Eden“ überzuſiedeln.

4*

Das Leben aller Individualität s. l. auf der Erde iſt, ſeinen Kräften nach, alſo den Bewegungsprincipien nach, ident mit dem Leben des Erdballs ſelbſt; nur die Formen der Bewegung ſind nach den organiſchen Geſtalten verſchieden; ſie theilt ſich in zwei Hauptbranchen, die innere und äußere Bewegung, die erſte iſt der unmittelbare Lebensproceß als abſoluter Wille ſelbſt, die zweite erſcheint als Mittel zum Zwecke jener. Der Erdball lebt, bewegt und ernährt ſich eben ſo wie alles Thier und Pflanze ꝛc. auf ihm und in ihm; nichts iſt im abſtracten Sinne anorganiſch; nur in der Wiſſenſchaft unterſcheiden wir ſo die ſogenannten Reiche in der Natur.

Die Urſtoffe des Weltkerns, aus denen die Erde ſich in ihrer Geburt ballte, treiben noch immerhin ihr tobendes Weſen unter der Kruſte, welche ihnen nach und nach ihr Erwachſen verdankt; hier herrſcht debit en gros nach der Kruſte hin, von welcher die Individualitäten erſt en detail zu ſich nehmen, wie als werdende, ſo, als ſich ernährende, und Alles, was zur Ernährung dient, iſt ſelbſt ebenfalls aus denſelben Urſtoffen hervorgegangen. So kreiſt Alles in der Natur, vom gros der Weltkörper ab bis zu den kleinſten Exiſtenzien; alle Bewegung bedingt ſich ſelbſt naturnothwendig in aller Formbeziehung, bloß vermittelſt der Differenz der Kräfte der, näher oder ferner, größer oder kleiner, in irgend einen Contact kommenden Körper; keine leitende höhere Hand iſt hier gedenkbar, welche vielmehr, wenn ihr etwa das Ganze ſeine Entſtehung verdankte, dadurch ihre Pfuſcherſchaft beurkunden würde.

Dieſes ewige Toben der Elemente, dies Kreiſen im Entſtehen und Vergehen iſt das Leben der Erde, und ſo natürlich nicht geeignet als ein göttlicher Optimismus den Wünſchen und Bedürfniſſen des Menſchen fortwährend zu entſprechen, wo dann aber auch der Menſch gar nicht einer Intelligenz bedürfte, um ſich teleologiſch durch alles Elend möglichſt hindurchzuwinden.

Nun weiter: wenn wir hiernach überall nur einerlei Princip der Lebensbewegung im Kosmos erkannt haben: ſo folgt von ſelbſt die Iſomerie derſelben Kräfte, insbeſondere in jedem organiſchen Leibe, — vergl. A. v. Humboldt's Kosmos. I. Theil S. 367 — daher in dem vollkommenſten, dem menſchlichen, Organismus unbedenklich alle Naturkräfte, eingreifend vertheilt, und mit ihnen nothwendig auch die verſchiedenen Grundſtoffe, denen die

Kräfte ſtets, als Qualität der Quantität, immaniren, anzutreffen ſind.

Freilich haben wir nicht das „en gros“ des Erdbauchs im Leibe, aber, wie gezeigt, naturnothwendig dieſelben Kräfte, von denen wir hauptſächlich, an theils kämpfend ſich abſtoßenden theils freundlich ſich anziehenden unterſchieden haben, z. B. Magnetismus, Electricität, — beide gewöhnlich verbunden — Galvanismus, Chemismus, neuerlich auch den abſtoßenden Magnet, Diamagnetismus.

Durch ſolche Kräfte allein erläutert ſich z. B. die convulſiviſche Bewegung der Arterien zur Forttreibung des Bluts, die Verdauung ꝛc., worüber der Anatomie nach gerade ſo wenig, als über die Exiſtenz — wenn auch vel quasi gereinigter oder atomiſtiſcher — von Grundſtoffen im Fleiſche, Blute, Knochen, Gefäßen ꝛc. ein Zweifel übrig bleiben wird, da ſie von dem Allen ſchon ſo viel Entdeckungen gemacht hat.

Es liegt ja auch klar auf der Hand, daß nur ſolche ermittelte Verhältniſſe allein einer rationalen Heilkunde zum Grunde liegen können, ſchon um deshalb, weil ja alle Medicamente auch nur irdiſche Erzeugniſſe ſind, die Kunſt in deren Behandlung ꝛc. aber nun auch dem Leibesbedürfniß entſprechen muß.

Nur auf dieſem Wege iſt es möglich, den Leib und die Miſchung der Kräfte in ihm, Mangel oder Ueberfluß derſelben in Krankheitsfällen zu beurtheilen.

Wie der bewußte Intellekt in ſeiner Bewegung formal nur das ſei, was das kosmiſche Geſetz (wir nennen dieſe Naturnothwendigkeit nur, ad hominem, — disciplinariſch: „Geſetz“) ſelbſt iſt, und etwas Anderes gar nicht ſein könne, nämlich dialektiſch — in dem von mir erſt geläuterten Sinne — habe ich früher zur Genüge nachgewieſen.

Ueberall findet ſich Identität der Grundſtoffe und deren Kräfte, daher ſogar zwiſchen dem Vulkanismus im Erdkörper und mancherlei Krankheitsſymptomen im Leibe des Menſchen Analogie herrſcht, welche jeder Arzt leicht finden wird, und hier nur für beiderlei Erſcheinungen die abſtracte Bemerkung gilt, daß ſie, wie Krankheit, ſo eigene Heilung ſind, daher ſich hierauf das homöopathiſche Princip ſtützt.

Aus eben jener Analogie läßt ſich nun aber auch unſere Ho-

möopathie erſt kritiſch näher beleuchten, z. B. wo ſie etwa nie zur Ader laſſen wollte, da der Vulkanismus der Erde ſich von ſelbſt dergleichen Luft macht, ſo wie bei einigen Pferderaçen, z. B. in der Ukraine, die Haut vielfach aufplatzt, um Blut fortzulaſſen.

6) Die intereſſanteſte Erſcheinung iſt neuerlich für wahrhafte Philoſophie, die Cotta'ſche Schrift:

„Briefe über A. v. Humboldt's Kosmos" I. Theil. Leipzig bei Weigel 1848."

Der, nach dem Allegate S. 1, mit Schopenhauer's Schriften bekannte Verfaſſer hat überall nur das kosmiſche Eins vor Augen und ahnet und hofft von den Fortſchritten der Wiſſenſchaft alles das, was ich als naturnothwendig mit klarer Gewißheit hinſtelle. Solchergeſtalt geht dann derſelbe insbeſondere bei Betrachtung des Menſchen S. 923 folgd. weit über v. Humboldt hinaus, und es unterliegt wohl keinem Bedenken, daß derſelbe, näher und innigſt durchdrungen von dem klaren Lichte bei Schopenhauer und mir, noch Bedeutenderes leiſten werde.

Gerade nur ſolche Erwartungen, ſo wie der Wunſch, mich in Manchem Einzelnen mit Schopenh. ganz zu verſtändigen, veranlaſſen mich jetzt zu den folgenden kritiſchen Betrachtungen.

Die meiſten Leſer Schopenhauer's werden, wie ich ſogar aus Recenſionen entnehme, die Begriffe der „Welt als Wille," und als „Vorſtellung" als Einzelnheiten betrachten, in deren Durchführung neben einander Schopenhauer ſich nun einmal bloß gefallen habe.

Ungeheures Mißverſtändniß! Das ganze Object aller wahrhaften Philoſophie hat der Meiſter hiermit umfaßt, die Welt als Ob- und als Subject; als Gedachtes und als Denkendes; Beides gleichwohl nothwendig als Eins, unter einerlei Geſetz, da es dem Denkenden ſonſt nicht möglich wäre, jenes Gedachte zu erkennen und in ſich aufzunehmen; daher der Intellekt ein nur aus der Natur ſelbſt erwachſenes Accidens iſt, in welchem ſie bloß zum eigenen Bewußtſein gelangt.

Jenes Object, bloß als die „Außenwelt" aufgefaßt, hat jedoch für ſich keine metaphyſiſche Objectität, d. h. es iſt kein für ſich Beſtand habendes, ſondern nur, in zahlloſen Variationen, die ewig werdende, wie untergehende Form, entſproſſen aus dem Weltkerne, dieſem alleinigen, von Sch. ſogenannten „Dinge an ſich."

Ueber dieſe Außenwelt drückt ſich Schopenhauer, NB.! poſitiv, dahin aus: daß ſie nur unſere „Vorſtellung" ſei, woraus nun Bedenken darüber entſtehen — beſonders, da er jene Außenwelt auch ein Mal nur unſer „Hirngeſpinſt" nennt, und Kant beiſtimmt (S. 488. 489 die Welt als W. u. V. B. I.) wenn er ſage: „wenn ich das denkende Subject wegnehme, muß die ganze Körperwelt wegfallen" ꝛc. —

ob derſelbe nun jenes körperliche Sein für ſich in Abrede ſtelle. (Vergl. B. II. S. 4, und über die vierfache Wurzel des Satzes vom Grunde S. 51. u. a. a. O. —

Schopenhauer hat ſich bloß durch obige poſitive Faſſung in dieſe Dunkelheit verſetzt; man ſieht, daß, linguiſtiſch, das körperliche Ding bei ihm noch an und für ſich am Worte hängt, während er dennoch — richtig — dies Ding nicht anerkennen will; das kann aber nur heißen, z. B.: das Pferd iſt kein „Pferd an ſich," d. h. hinter der Erſcheinungsform deſſelben ſteckt kein abſtractes, metaphyſiſches „Pferd an ſich;" keineswegs aber: jene Erſcheinungsform: „Pferd," würde ohne unſere Anſchauung gar nicht exiſtiren. So nur meint Sch. das am Ende auch (I. c. II. S. 1) und alle ſeine Namen der Dinge werden nur deren Erſcheinung gegeben — der Maja — nicht den Dingen als ſolchen, als realen Objectivitäten (I. S. 4. 5.)

Hier herrſcht alſo weſentlich mein realdialektiſches Syſtem der „Negativität" der Erſcheinungen, welche der Verſtand als „Negation," „Widerſpruch" und „Differenz" auffaßt.

Schopenhauer wird dadurch weitläufig, indem er, — gleich den Identitätsphiloſophen — erſt das Ding ſchlechthin nennt, gleichſam als wäre das ein Etwas, was der Name nach der Meinung des Volks ausſagt, hinterher aber immer von Neuem wieder daran erinnert, daß das nur unſere Vorſtellung, im Gegenſatz des „Dinges an ſich" ſei.

Dieſer poſitive Vortrag herrſcht in der ganzen Philoſophie Schopenhauer's mit energiſcher Conſequenz, was ihm nur dadurch möglich wird, daß er überall nur vom denkenden Subjecte ausgeht, deſſen Producten allein nur die Benennungen gebühren, ohne daß dadurch etwas für das Weſen der Erſcheinungen beſtimmt würde. Solchergeſtalt bedarf Sch. der Dialektik überall da nicht, wo ein Begriff nicht erſt ſelbſt ſeine Entſtehung einem dialektiſchen

Verhältniſſe zu verdanken hat. Hieraus allein entſpinnen ſich alle Abweichungen meiner Lehre von der Schopenhauer's, da z. B. wie Oben gezeigt, die Begriffe: Recht, gut ꝛc. nur rein dialektiſch zu erfaſſen ſind, d. h. ſie liegen weder in den „Erſcheinungen" an ſich, noch weniger aber in der „Vernunft" als ſelbſt das „Vernünftige," da hiermit ja dem Identitätsſyſteme gehuldigt wäre, welches Sch. verabſcheuet.

Der ganze Intellekt, dient dem guten wie dem böſen Willen; das „Vernünftige" iſt ſchlechthin nur das „Zweckdienliche" für den Willen, deſſen Gelüſte ſtets das Motiv erſchaffen, da es ſich immer nur von einer obſiegenden Neigung handelt.

Sch. hat überhaupt ein Beſtreben, Alles zu poſitiviren, und wo ihm das nicht möglich erſcheint, da läßt er die Sache auf ſich beruhen, oder er ſpricht ſich poſitiv für das Gegentheil aus, z. B. bei ſeiner „unentſtandenen Materie."

Im Ganzen iſt allerdings ſein Weg ſo der populäre und durch alles Einzelne hindurch belehrende und intereſſant unterhaltende; daher ſind ſeine Schriften „über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde," und „über das Sehen und die Farben" meiſterhaft. Insbeſondere iſt es in der Letzten klar, daß der Begriff der „Farbe" abſtract nur vom Subjecte aus betrachtet werden kann; dies iſt augenfällig s. pr. klar. Es iſt auch hier intereſſant zu ſehen, welche abſolute Conſequenz im ganzen Syſteme des Meiſters herrſcht. Ein Gleiches gilt in allen Theilen, wo das Identitätsprincip Statt findet, alſo in der „Kunſt," daher Sch. dort ſo meiſterhaft ſpricht; eben ſo in der Metaphyſik der Geſchlechtsliebe und der Muſik.

Die andere Seite der Welt, der „Wille," iſt eine metaphyſiſche Objectität, der Weltkern, deſſen, vel quasi, „Monade," Qualität nur als Kraft und Wille ungetrennt gefaßt werden kann. Sch. nennt dieſen Kern ein Metaphyſicum, weil er nicht unmittelbar, ſondern nur durch die Objectivation der Außenwelt vermittelt, zu unſerer Erkenntniß gelangt.

Ich bemerke hierbei, daß dies Merkmal mir nicht zur Qualität des „Metaphyſiſchen" ausreicht, da die Materie des Weltkerns, höher „Subſtanz," die wir als Aether erkennen, dennoch ein physicum iſt, wenn ſie uns gleich, ihrer Objectivation gegenüber, als ein Abſtractes erſcheint.

Metaphyſiſch finde ich nur die Form des Inhaltes unſerer abſtracten Begriffe, denn: die Begriffe an ſich, abgeſehen von ihrem Inhalte, ſind auch nur „Erſcheinungen" in der — denkenden — Phyſis.

Wenngleich dieſer „Wille" in der Natur objectiverſeits uns nicht direct zur Perception gelangt, auch wohl ſchwerlich gelangen würde, wenn wir auch perſönlich den Weltäther ſelbſt durchfliegen könnten: ſo percipiren wir dennoch denſelben ſubjectiverſeits unmittelbar (ſ. Oben), woraus folgt, einmal, daß dieſe Erkenntniß keine dialectiſche, ſondern die des allein „Realen an ſich," als des unbeſtreitbaren Primats aller weltlichen Objectivation iſt.

Ueber das Primat dieſes Kerns ſelbſt vergl. m. Spruchgedicht, und Cotta S. 268.

In dieſer Erkenntniß herrſcht daher das Identitätsprincip des Ob- und Subjectiven, da wir ſelbſt das ſind, was wir erkennen. Gleichwohl tritt hier dialektiſche Erkenntniß und Beurtheilung da wieder ein, wo es ſich von der ganzen praktiſchen Lebensbewegung des Menſchen als leiblichen handelt, welcher, als ſelbſt Kosmos, deſſen Geſetzen nothwendig unterworfen iſt, daher bei ſeinem klarbewußten Triebe der Selbſterhaltung ſich teleologiſch vor den Stürmen der Natur zu ſchützen ſucht, eigentlich wie tropiſch. Daher Künſte und Wiſſenſchaften.

Dieſe Realität zeigt in ihrer Objectivation als Außenwelt zwei verſchiedene, obgleich analoge und ſtets parallele, von der „Kraft" ausgehende, dialektiſche Seiten, gegen deren Verwechſelung Schopenhauer dringend warnt; dieſe ſind:

1) das Geſetz der Kauſalität, und
2) die Teleologie.

Das Erſte hat Bezug auf äußere ſinnesfällige Veränderungen bei vorhandener Urſache; das Andere auf das **vel quasi** Motiv bezüglich alles inneren Organismus.

Ich habe hier nur auf die Werke unſers Meiſters über „die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde," und „die Welt als W. und V. I. S. 175. und II. S. 328 ꝛc." zu verweiſen.

Wenn wir nun aber ſolchergeſtalt durch Schopenhauer alles mögliche Object der Philoſophie umfaßt finden, ſo gelangen wir auch eben dadurch zur Grenze der Vernunft (Intelligenz über-

haupt), alſo auch zu deren Jenſeit als Geheimniß. Der Begriff des „Geheimniſſes“ widerſpricht vorweg im Allgemeinen unſeren Sätzen der „Welteinheit,“ und des Selbſtbewußtſeins der Natur in der Perſon des Menſchen, ſofern dem klaren Selbſtbewußtſein objective Selbſterkenntniß nicht entgehen zu können ſcheint, folglich der Intelligenz ein Geheimniß über die Schöpfung nicht übrig bleiben könnte.

Hier wäre denn die ſchwache Seite der Philoſophie, wo ſie ſich am Ende dem Glauben in die Arme werfen möchte —?

Dieſe Geheimniſſe ſind:

1) das Primat des Weltkerns,
2) das Unermeßliche des Weltraums und deſſen aetheriſcher Füllung,
3) die organiſche Teleologie.

Es zeigt ſich hier eine realdialektiſche Triplizität, deren Theile getrennt nicht gedacht werden können, und die allein als die rationale Unterlage der bildlichen Hypoſtaſe des ſupernaturaliſtiſchen Monotheismus betrachtet werden kann.

Bei 1. und 2. gelangen wir nur zur Hegel'ſchen „Idee“ als abſoluter Negation; bei dem dritten können wir nach unſeren Begriffen und Sprache für dieſelben bloß nicht umhin, uns hier des Ausdrucks „Teleologie“ zu bedienen, von welcher in der Geburt aller Objectivation des Weltkerns ganz und gar nicht die Rede ſein kann, da wir ſonſt hier Menſchenvernunſt und Vernünftiges als ident und Eins zugleich hinſetzen müßten (vergl. m. „Welt als Einheit“ S. 47 Oben) aber, eben weil wir hier nicht anders urtheilen und ſprechen können: zeigt es ſich, daß dies Object, der vel quasi „Geiſt“ in jener Triplizität, welcher das Ganze vermittelt, uns ein Geheimniß in ſeiner Poſitivität bleibt.

S. hat ſich hier mit keiner tieferen Grundkritik des Widerſpruchs in einer „vernunftloſen,“ und dennoch vernunftgerechten Teleologie“ befaßt, ſondern nur die Bemerkung gemacht: — II. S. 332. f. —

Daß man hier die „wirkende Urſache“ (die causa efficiens s. str.) von der Endurſache, causa finalis — weshalb etwas iſt — unterſcheiden müſſe; daß es — ſehr richtig nach dem Begriffe „Teleologie“ — uns hier hauptſächlich nur auf die

Letzte ankomme, und daß das Zuſammentreffen Beider ſich nur in den willkürlichen Handlungen thieriſcher Leiber finde.

Dies und Alles, was Sch. hier ſonſt noch ſagt, iſt Vorzügliches und Klares, aber es führt uns dieſer poſitive Weg zu keiner Erkenntniß des inneren Weſens des Organismus in den individualen Objectivationen in der Natur. Soviel iſt uns aus der täglichen Erfahrung gewiß, daß jener ſich ſelbſt objectivirende Naturwille die unzertrennliche Triplizität: „Subſtanz," „Form" und „Organismus" ſelbſt iſt und umfaßt, folglich alle Individualität dieſe Dreiheit ab- und in ovo, fiendo et crescendo, in ſich hat, wenn auch hier crescendo ſich noch Stadien und Chancen (vielleicht auch unſern Sinnen nur ſcheinbar) vorfänden, dergleichen Cotta z. B. höchſt witzig vom menſchlichen Foetus S. 306 ſeiner „Briefe über Al. v. Humboldt's Kosmos" Th. I. prädicirt.

Allerdings iſt jene Unterſcheidung der „Urſache" bei Sch. ſehr richtig, jedoch zu bemerken, daß man die „Endurſache" — ein neugemachter Begriff, deſſen Bezeichnung in der Sprache eigentlich ein Hyſteronproteron iſt — nicht eigentlich „Urſache" nennen kann, da ſie nur das, ſcheinbar berechnete, Motiv iſt.

Die „wirkende Urſache" liegt mir im individualen Organismus nicht ſo im Dunkel, wie Schop. das zu meinen ſcheint; ſie iſt mir vielmehr das idente Geſetz aller Lebensbewegung ſelbſt, von dem ich überall ſprach, und darauf die Einheit der Welt gründe, welche ohne jene Identität der durch die einzelnen Organe im Sinne der „Endurſache" vertheilten Kräfte ganz ungedenkbar wäre. Jenes vel quasi Motiv concludiren wir ja nur erſt aus der causa clara efficiens, alſo z. B. der Menſch hat Beine, weil es ex effectu klar iſt, daß er damit geht.

Das Geheimniß bleibt uns hier nur die Möglichkeit jener Kräfte in ihrem Conflicte, während wir wiſſenſchaftlich nach und nach aus den Erſcheinungen in den Organismen und deren einzelnen Organen, deren Sitz, Wirkungen u. ſ. w. entdecken.

Schopenhauer ſagt hier nur (S. 329. II.):

> Die ſtaunende Bewunderung, welche uns bei der Betrachtung der unendlichen Zweckmäßigkeit in dem Bau der organiſchen Weſen zu ergreifen pflegt, beruht im Grunde auf der zwar natürlichen, aber dennoch falſchen Vorausſetzung, daß jene Uebereinſtimmung der Theile zu einan-

der zum Ganzen des Organismus, und zu ſeinem Zwecke in der Außenwelt, wie wir dieſelbe mittelſt der Erkenntniß, alſo auf dem Wege der Vorſtellung, auffaſſen und beurtheilen, auch auf demſelben Wege hineingekommen ſei; daß alſo, wie ſie für den Intellect exiſtirt, ſie auch durch den Intellect zu Stande gekommen wäre ꝛc. — aber, keinesweges ſind wir berechtigt, dieſe unſere Beſchränkung auf die Natur zu übertragen, als welche ſelbſt ein Prius alles Intellekts iſt ꝛc. — Sie bringt das ſo zweckmäßig und ſo überlegt Scheinende zu Stande ohne Ueberlegung und ohne Zweckbegriff, weil ohne Vorſtellung, als welche ganz ſecundären Urſprungs iſt."

Das Alles iſt klar wahr und verſtändlich, innerhalb aller vorhandenen Objectivation ſelbſt, da z. B. bezüglich aller Entwickelung des vorhandenen Saamens und der ovulorum Niemand dabei das mindeſte Bedenken haben kann, daß die Prädispoſition im Saamen liege; aber es ſind die Fragen zu bedenken:

woher jene Conſtruction des Saamens ꝛc.?

und,

wie war ſie möglich?

Die erſte Frage zielt auf die Kauſalität s. str., die andere auf die eigentliche Teleologie, die „Endurſache."

Die menſchliche Teleologie, als Vernunft, iſt daher allerdings mit Sch. „beſchränkt" zu nennen, nämlich auf menſchliches Bedürfniß, aber daraus folgt nun gar nichts für die Beantwortung der obigen Fragen.

Auf dieſer Stufe des poſitiven Forſchens plagen wir uns nun mit den Problemen des rationalen Theismus oder Pantheismus, und, wenn wir uns bezüglich des Letzten vorzugsweiſe berechtigt finden, uns ſelbſt als ein Gottſtück zu betrachten, ſo ſteht auch dieſer Wahn wiederum in Widerſpruch mit unſerer Ignoranz bezüglich der obigen Fragen.

Was Socrates hier mit ſeinem Satze ſagen wollte: „ich weiß gewiß, daß ich nichts weiß," bleibt zweifelhaft.

Da der Intellekt nur als Accidens (als etwas Zufälliges, zum Beſtehen des Ganzen nicht Nöthiges) aus der Körperwelt erwachſen iſt: ſo liegt hierin von ſelbſt, daß das Primat der Vernunft in dem Vernünftigen der körperlichen Organismen liegt,

inſofern Menſchenvernunft dies „vernünftig" nennt, daß folglich hierin nur der reale Grund der Identität der „Vernunft" mit dem „Vernünftigen" liege, während der Hegel'ſche Idealrealismus die Sache umgekehrt auffaßt.

Alſo, auch das eben Geſagte liegt in dem obigen Allegate aus Schopenhauer, und es wäre nur noch phyſiologiſch-anatomiſch die Natur zu belauſchen. Dies iſt bereits vielfach geſchehen, und es iſt daraus (und analog Cotta's: nie „elternloſer Geburt") abſtract das Entwickelungsprincip feſtzuſtellen: daß der Stoff des einzelnen Organs im Organismus, ſo wie daſſelbe ſich ſucceſſiv ausbildet, immer ſchon in einem oder mehren der vor ihm erwachſenen enthalten geweſen ſei.

Darauf deuten eben ſo wohl die oben von Cotta erwähnten Chancen des menſchlichen Foetus, als, beſonders, das Wachsthum im Pflanzenreich, und eben ſo augenfällig im Thierreiche bei vielen Thierarten, welche gliederweiſe anwachſen. Da nun die Natur conſequent iſt, und es ſich in ihr nur um Iſomerie identiſcher Kräfte, in denen ihnen eigenen Stoffen, handelt: ſo können wir dreiſt mit jenem abſtracten Principe des Werdens bis zu aller Urſtoffbildung, d. h. zur Bildung alles Saamens, hinaufgehen.

Wir können aber auch eben ſo conſequent vom Weltaether ausgehen, bis zu dem wir hinauf ſteigen könnten; auf beiden Wegen aber werden wir von dem, was wir „Vernunft" nennen, nichts antreffen, ſondern es zeigt ſich nun, daß es gerade erſt, unſere Vernunft — reſp. nach Sch. „Verſtand" — iſt, welche als Weltabbildungswerkſtätte das Alles erſt wahrnimmt, und nun meint, eine ſolche Vernunft habe das Alles auch erſt gemacht.

Das iſt es, was Sch. Oben ſagte, und, ſo fällt die Frage nach einem poſitiven rationalen Weltprimate ganz unbedenklich weg, das Primat ſchlechthin bleibt nur Idee — Cotta S. 368 — aber auch mit derſelben kommen wir aus unſerer Perplexität über die „causa sui" nur durch den Schopenhauer'ſchen Einwurf heraus: daß der Begriff der Kauſalität ſich ja erſt mit ihr ſelbſt aus der Objectivation der Außenwelt entwickele; woraus denn, da der leibliche Menſch ſelbſt zur Außenwelt gehört, folgt: daß Kauſalität eben ſo ein Eingeborenes des Menſchen ſei. Durch das Alles iſt jedoch Schopenhauer's Poſitivität in der „unentſtandenen Materie" nicht gerechtfertigt.

Wenn es nun ſolchergeſtalt klar iſt, daß im ganzen Welt-organismus weder eine teleologiſche Menſchenvernunft, noch weniger aber eine andere herrſcht, welche wir abſtract ſo betiteln möchten; wenn wir eben ſo klar im Selbſtbewußtſein finden, daß unſer eigener Intellekt nur eine cerebrale dialektiſche Bilderwerkſtätte iſt, in welcher auch der glühende Wille des bedürfnißvollen Leibes — dergleichen der übrige Kosmos nicht iſt — nach den kauſalen Verhältniſſen jener kosmiſchen Erſcheinungen ſeine Teleologie ſchmiedet, — dergleichen der übrige Kosmos nicht bedarf — ſo gelangen wir dadurch, — alſo durch alle dieſe dialektiſchen Negationen — erſt, zur Wahrheit des Schopenhauer'ſchen Syſtems, wonach uns nun der Satz:

daß Vernunft nur ein Erzeugniß der Natur ſei, in dem ſie ſelbſt bloß zum eigenen Bewußtſein gelange,

dadurch einleuchtender wird, daß ja nun dieſes „Sichwiſſen" der ſcheinbar teleologiſchen dennoch vernunftloſen Natur in ihrer höheren Objectivationsſtufe im Menſchen, nur dialektiſcher Natur ſein könne, folglich von einer Neu- und Wißbegierde bezüglich der Möglichkeit der verſchiedenen Kräfte der Materie nicht die Rede ſein könne, da dieſe Erkenntniß mit der für ſich, als Materie, verſtandesloſen Subſtanz nicht vereinigt ſein kann. Die Frage über jene Teleologie, und die Möglichkeit ihrer Execution coincidirt lediglich mit der Frage: wie iſt organiſches Leben überhaupt möglich?

Sch. ſagt ſehr richtig: daß wir nur unſer eigenes Machwerk bewundern, wenn wir die organiſche Natur nach der Teleologie unſerer Vernunft conſtruiren. Sehr ſtechend ſagt er (S. 330 II. Oben):

„Wenn eine unmittelbare Einſicht in das Wirken der Natur für uns möglich würde: ſo müßten wir erkennen, daß das obenerwähnte teleologiſche Erſtaunen Demjenigen analog iſt, welches jener, von Kant bei Erklärung des Lächerlichen erwähnte, Wilde empfand, als er aus einer eben geöffneten Bierflaſche den Schaum unaufhaltſam hervorſprudeln ſahe, und dabei äußerte: nicht über das Herauskommen wundere er ſich, ſondern darüber, wie man es nur habe hineinbringen können.

Aus dem Allen ergiebt ſich, daß die wahrhafte Philoſophie

nur dialektiſche Phyſiologie ſein könne, in welcher allererſt die Atome des Demokritos ſammt den Monaden*) des Leibnitz, zu ihrer verſtändigen Vereinigung als untrennbare „Quantität" und „Qualität" gelangen.

Wir können und müſſen jetzt die beiden obigen Fragen über den Inhalt des Samens und über die Möglichkeit deſſen innerer Conſtruction als zuſammenfallend betrachten, da das „woher?" ſchon das „wie?" in ſich ſchließt, indem alle natürliche Objectivation, wie Oben ſchon geſagt, die unzertrennliche Triplizität: Subſtanz, Form, und Organismus gleichzeitig ins Leben führt, wodurch es uns eigentlich unmöglich wird, jener ſogenannten Endurſache beſonders nachzuſpüren, welche aber auch, als ſubjektives Motiv, an ſich nur eine eitle Fiction iſt, da wir in der Natur keinen ſpeculativen Intellekt anerkennen. Am klarſten wird uns dies **a priori**, wenn wir ſynthetiſch — deductiv — von dem klaren Axiom ausgehen, daß Alles, was ſich in und auf den einzelnen Weltkörpern zeigt, wie erzeugt, ſeinen fruchtbaren Inhalt ſchon aus dem Weltkerne nothwendig erhalten haben müſſe, da, ſo wie aus Nichts nichts werden, ſo auch die Materie des ein Mal vorhandenen Weltkörpers nicht nachträglich von Außenher qualificirt werden könnte.

Jeder einzelne Weltkörper führt daher auch bereits alle Urſtoffe für die individualen Objectivationen in und auf ihm mit ſich.

Hiermit ſtoßen wir nun auf die uns ſcheinbar ſchreiendſte Paradoxie des „Zufalls" in den Bildungen, ſo wohl den äußeren als den innern organiſchen, aller Objectivation; wir werden jedoch ſogleich einſehen, daß dieſer Zufall vielmehr eine natürliche Nothwendigkeit iſt, welche das Unendliche des Individualen, und eben deshalb auch n u r m ö g l i c h e r w e i ſ e, die mancherlei barokke Geſtalten, aequivoke und Mißgeburten zur Erſcheinung bringt. — Cotta S. 108 folgd. —

Das iſt er gerade, Schopenhauer's richtig gefaßter, gedankenloſer „Naturwille, welcher den Kräften der Materie — der Monade der Subſtanz — immanirt, und, da — wie Oben ge=

---

*) Dieſer Begriff als „einfache Subſtanz" ſchwebt bei Leibnitz zwiſchen dem der „Kraft" und des „Atoms."

zeigt — die Kräfte und deren Verſchiedenheit ſich nur bei gegenſeitigen Annäherungen zeigen — vergl. Cotta S. 7 — eben ſo in ihnen, ident alſo in den Materien, welche ſie bergen, ſich bald Ab= bald Zuneigung findet, was gerade das iſt, was Fülleborn Einheitstrieb nennt: ſo ergiebt dieſe natürliche Bewegung, nach der einfachen Theorie des Unendlichen der „Verſetzung," jene unendliche Differenz der individualen Geſtaltung von Außen wie innerlich organiſch.

Eben daher kommt es auch nur, daß wir immerhin ganz neue Geſtaltungen beſonders im Thier= und Pflanzenreiche wahrnehmen, ſo wie, daß manche Geſtaltungen verſchwanden, weil ſie zur eigenen Fortpflanzung nicht, oder nicht für lange Zeit, oder bei bedeutenden Veränderungen in der Natur des Erdballs nicht mehr — Cotta S. 150—169, befähigt waren.

Die Natur treibt hier im Großen, was unſere Chemie mit deren Kräften, ihr nachahmend, im Kleinen treibt; der Chemiker hat in der Theorie daſſelbe Feld der experimentirenden „Verſetzung," gleichwohl nur in dem Umfange, wie er ſich in den diſponibeln Beſitz der Naturkräfte geſetzt hat; er überflügelt jedoch dagegen die Natur durch intelligente Concluſionen, welche ihn auf Verſetzungen führen, an welche Natur nicht denken konnte, und dergleichen in derſelben auch an ſich nicht wohl anzutreffen ſind, weil damit nothwendig die Kunſt im Spiele iſt.

Ganz dieſelben Verſetzungen nehmen wir ſpeculativ im Thier= und Pflanzenreiche vor und vermehren ſo die Formen willkührlich ſpeculativ, was in der Natur nur zufällig vor ſich geht.

Nach demſelben Einheitstriebe (d. i. der Trieb differenter Materie zu einer formalen einheitlichen Objectivation, alſo Individuation s. l.) ballt ſich die Subſtanz des Weltäthers*) zu Weltkörpern, und ich möchte hier dreiſt das Problem aufſtellen: daß jede Sonne in ihrem Syſteme, ſo auch die unſrige, zugleich eine Werkſtätte der Confection von Weltkörpern ſei, worauf ich durch die aſtronomiſch feſtgeſtellte ungeheure Attractionskraft der Sonne, und deren Correſpondenz mit unzähligen Aſteroiden — s. l. — geführt werde.

---

*) Cotta, S. 336.

Eine andere Betrachtung knüpft ſich an die Frage: über die verſchiedene Größe der Weltkörper, über den Begriff des „Zufalls," und über das alte Princip: daß Materie ſich weder vermindere noch vermehre.

Dies letztgedachte Princip hat allerdings in ſo weit etwas für ſich, als von der Maſſe beſtimmter Weltkörper die Rede iſt, und in ſo weit zu derſelben nichts durch Aerolythen hinzutritt; hieraus folgt bezüglich der erſten obigen Frage, daß jeder Weltkörper dem Umfange nach fertig zur Erſcheinung kam; dieſen Umfang aber ſchreibe ich dem Zufalle zu, mit deſſen Benennung man bekanntlich, vom Subject aus gegangen, mancherlei Begriff — Definition — verbindet; jetzt habe ich aber das Factiſche nur objectiv zu betrachten.

Bei der Miſchung und Ballung der Weltmaterie in quali et quanto kann hiſtoriſch von gar keiner Beſtimmung über den Kauſalnexus die Rede ſein; die Natur ſelbſt iſt ſich deſſen auch unbewußt; der Begriff des „Zufalls" hat hier nur Bezug auf das Factiſche in der „Urſache," nicht aber auf die natürliche Nothwendigkeit der Wirkung bei eintretender Urſache.

Wenn nun gleich innerhalb wirklicher Objectivation, z. B. auf der Erde, wenigſtens abſtract, behauptet werden kann und muß, daß es keine reine „Urſache" gebe, d. h. eine ſolche, die nicht ſelbſt aus einer früheren hervorgegangen; ſo fällt doch dies Princip bei unſerer Frage weg, wo es ſich erſt von dem Anfange der Objectivation handelt.

— Hierin liegt es, wenn Schopenhauer von einem Primate des Weltkerns — gleich Cotta — nichts wiſſen will, ſondern, poſitiv, die „Materie" „unentſtanden" nennt. —

Die nuda causa der erſten Objectivation iſt aber nur die Bewegung der Weltſubſtanz in unſchätzbarer Qualität und Quantität, welche ſich — etwa nach dem obigen Probleme — in, nun nothwendiger, Folge nach dem, der „Materie" — als durch und durch Kraft — immanirenden „Einheitstriebe" ballt; dabei iſt vom Mittel und Zwecke im menſchlichen Sinne gar nicht die Rede, ſondern Alles fügt ſich chaotiſch zum Kerne des neuen Weltkörpers zuſammen, in welchem ſich dies Chaos nun erſt aus eigener Kraft in Form und Organismus zugleich in unermeßlicher Zeit entwickelt. Dies iſt es lediglich, was wir ſchon im erſten

Buche Moſes verbildlicht finden. Jene Coagulation der Weltſubſtanz iſt hiernach eben ſo „zufällig" zu befinden, wie Vieles, was, ohne Berechnung, aus unſerer Willkühr in der Bewegung, an ſich, hervorgeht, z. B. die Figuren im Kaleidoskop.

Dieſe Darſtellung des Herganges iſt unbedenklich factiſche Wahrheit, da ein Anderes ſich in der gedankenloſen Natur nicht denken läßt; das Wort „Zufall" findet hier ſein Entſtehen in der erſten Bedeutung, indem hier Alles ſich aus eigener Kraft gedankenlos zufällt. Sehr richtig ſagt daher Cotta, S. 337: „Die Natur regulirt ſich ſelbſt." — vergl. S. 109 und 7. —

Das Unbegreifliche bleibt uns hier alſo nur die Möglichkeit der Kraft in der Materie, von der wir nur wiſſen, daß ſie relativ, d. h. alſo, nur realdialektiſche Erſcheinung der Wirkung iſt.

Daher iſt das ganze kosmiſche Selbſtbewußtſein im Menſchen nur dialektiſcher Natur, wie alle Natur und wie alles Denken ſelbſt; nirgends iſt eine materiale „Weisheit" gedenkbar, welche der vermeintlichen poſitiven, ſupernaturaliſtiſchen causa prima in die Karten zu blicken vermöchte.

Ueber die Stabilität der „Materie" verſchulde ich meinen Leſern, nach dem, was ich früher, S. 17 m. kleinen Schrift: „Schopenhauer in ſeiner Wahrheit," und, ſpäter S. 9 in m. Schrift: „Die Welt als Einheit," ſagte, noch einige Worte aus eigener, n ä h e r e r, Ueberzeugung. Nachdem alle Philoſophen höchſt verſchieden über „Materie" geurtheilt hatten, nehme ich jetzt als unſtreitig an, daß dieſelbe ſo erfaßt werden müſſe, wie ich ſie bisher unter Zuſtimmung meiner genannten Gewährsmänner gezeichnet habe.

Das, was ich „abſtract" (d. h. bloß im Gegenſatz des „Körpers," „Leibes"), Materie, höher Subſtanz nenne, finde ich im Weltäther realiſirt, den ich abſolut als die Mater rerum annehme, daher ich ihn ſelbſt nicht mit Schopenhauer „Ding," nämlich „an ſich" nennen wollte. (Der Weltäther erfüllt nach Cotta die Räume zwiſchen den Weltkörpern; es fragt ſich näher: wie verhält er ſich zu deren Atmosphären?) Es kommt mir jetzt nicht auf die Bemerkung an: daß jene Benennung dennoch in ſo fern paſſend erſcheine, als der Aether an ſich als Kern der Welt ein Reales, und wie obgedacht, nicht ein Metaphyſiſches iſt; ſondern es fragt ſich jetzt ſchlechthin um die Stabilität der Materie.

Wie es mir ſcheint, ſo vermehrt ſie ſich dem Ganzen nach, da die tägliche Schöpfung neuer Weltkörper eben ſo klar ſcheint, als die neuen Objectivationen auf denſelben, wenigſtens auf der Erde; die Verminderung des Weltäthers, durch und durch nur als Kraft und Fruchtbarkeit gedacht, läßt ſich nicht vorſtellen; ſondern nur Ergänzung und Vermehrung aus ſich ſelbſt.

Nun ſtaunen wir aber ohne Aufſchluß über den ungeheuren Umfang der Weltkörper und deſſen große Verſchiedenheit, und fragen: ob ſie alle wohl in jetziger Größe zur Geburt kamen; wie und wo das möglich war.

Dieſe untergeordneten Probleme ſind jedoch wegen ihrer rein factiſch hiſtoriſchen Vorausſetzungen, von denen wir nichts wiſſen, kein Gegenſtand des Denkens, welches ſich, wie gezeigt, nur dialektiſch bewegt; wir können uns daher hier mit unſerer Neugierde aus demſelben Grunde beruhigen, wie es uns gleichgültig iſt, wie viel Kinder jeder Vater ſeit Entſtehung der Menſchen in die Welt geſetzt hat.

Betrachten wir die Sache dialektiſch ganz bei Lichte, wo wir dann auch der Urſubſtanz doch nicht alles Körperliche abſprechen könnten: ſo würde der Verſtand ſelbſt jene unter das Princip der „Erſcheinung“ erfaſſen, indem ihm ja das Innere dieſes Weltkerns eben ſo ein incognitum bleibt, als die Theile jenes Innern, welche ſich in der Außenwelt objectivirt finden. Solchem nach würden wir jenen Weltkern ſelbſt dann für „Erſcheinung“ erklären, wenn es uns vergönnt wäre, deſſen Subſtanz zu appercipiren.

Die Geſchichte der Objectivation möge nun unzählbare Millionen Jahre hinauf gehen, ſo hatte ſie doch gewiß einen Anfang, den man ſich nicht wohl anders als ein animaliſches Infuſorium denken kann, d. i. als durch und durch Kraft und Lebensbewegung — vergl. Cotta S. 269 — darauf hin deutet es, daß wir dergleichen Infuſorium mikroſkopiſch noch vielfach ſelbſt in den Organismen entdecken. Ohne Zweifel iſt dieſem Durchunddurchleben aller organiſchen Materie, dieſem monadiſtiſchen Atomismus, alle Lebensbewegung der Organismen zu verdanken; der ganze Erdball wimmelt noch immer durch und durch, und rund herum von Infuſorien, und ich achte es nicht für ein eiteles Problem, aus jenen Lebensſtoffen alle einzelnen ſucceſſiven Organismen der In-

dividuen — Cotta S. 256. 262. 263. 336. — abzuleiten, obgleich uns immerhin das „Geſetz der Organiſation" — S. 263. 333, — noch ein Geheimniß bleibt.

In der regelmäßigen Bewegung der Weltkörper, insbeſondere in unſerem Sonnenſyſtem, welches eben jener Regelmäßigkeit halber den Namen des „Syſtems" führt, erblickt unſere Vernunft abermals das, was ſie „Teleologie" nennt, und ſie iſt geneigt, conſequent anzunehmen, daß alle zu dieſem Syſteme gehörigen Körper gleichzeitig geſchaffen wurden. Dieſer Meinung kann ich jedoch nach dem bisher Geſagten nicht ſein, da auch die Aſtronomen hier und da ein verſchiedenes Alter der Weltkörper vermuthen; ich bin vielmehr der Meinung, daß auch hier der gedankenloſe „Einheitstrieb" nach und nach Verbindungen hervorgebracht habe. Das jetzige Syſtem muß ja nicht vom Anfange an exiſtirt haben!! das vegetabiliſche und animaliſche Leben auf der Erde z. B. muß, und kann immer ja nicht vom Anfange an das jetzige geweſen ſein, vielmehr entwickelte ſich hier ein Chaos im Großen, erſt eben ſo nach und nach, wie dies, handgreiflich klar, im Individualen auf der Erde der Fall, von deren chaotiſchen Innerem aus, iſt; immer aber könnte man alle Art von Leben nicht, z. B. um deshalb, ausſchließen, weil urſprünglich die Erde nicht mit der Sonne oder mit dem Monde ſchon in der jetzigen Verbindung geſtanden habe; das Alles kann ſich nach und nach ſo getroffen haben, und, auf vielen Weltkörpern wird es noch jetzt ganz anders ausſehen, und vielleicht „Leben" ſein, was wir für Tod halten. Wenn Cotta a. a. O. S. 333 eine (reine) „ſogenannte mechaniſche Bewegung" in der anorganiſchen Natur anzunehmen ſcheint, ſo finde ich dagegen klar, daß dieſer, aus der Kunſt entnommene, Begriff auf die Natur niemals Anwendung findet, wo es ja nach Allem klar iſt, daß alle äußere Bewegung einen inneren Grund hat, wenn gleich ſie in den individualen Organismen regelmäßiger — kreiſend, wiederkehrend — iſt, und ſo, als Bewegung, ein mechaniſches Anſehn gewinnt. Selbſt jenes „Sichzufallen" verſchiedener Stoffe, achte ich nicht für mechaniſch bezüglich der Urſache; ſogar nicht die Erſcheinung der „Erratiſchen Blöcke." (Seite 169. Cotta a. a. O.)

Alle Kraft, Antrieb, von Außen her, in der Natur auf deren „Aggregatzuſtände," iſt, da keine abſolute Urſachen möglich ſind,

ſtets erſt ſelbſt die Wirkung anderer Urſachen geweſen, welche abſtract in letzter Inſtanz in den — ſtets inneren — Naturkräften zu ſuchen ſind.

So ſagt Vf. auch S. 333 ſelbſt: „die Wärme ruft nicht nur Strömungen im Luft- und Waſſermeer hervor, ſondern ſie ändert auch beſtändig einen Theil des Waſſers ꝛc.“; die Wärme iſt aber keine mechaniſche Kraft von Außen, und ſie ſelbſt iſt erſt das Product anderer innerer Kräfte. So wie es die Kunſt der Natur nicht von Innen heraus gleich thut, ſo bleibt die Natur bezüglich der Regelmäßigkeit und Schönheit von Allem, was „Form“ heißt, weit hinter der Kunſt zurück, weil es ihr an aller Intelligenz und daraus menſchlich hergeleiteter Teleologie und Geſchmack fehlt.

Während der Vf. a. a. O. ſagt:

> „die Geſetze der meiſten Bewegungen und Aenderungen in den organiſchen Körpern dagegen ſuchen wir erſt noch,“

ahndet er gleichwohl dieſelben ſchon an mehren Stellen, z. B. S. 335 vorletzter Abſatz, und allgemein S. 3. 7. 9. 10. 13. 68. 256. Unten 256. 287. 337. ꝛc.

Man kann übrigens hier nicht ſo abſtract, wie bei den menſchlichen Inſtituten von „Geſetzen“ der Bewegungen reden, vielmehr iſt die ganze Bewegung nur ein nothwendiger Erfolg aus dem Zuſammentreffen der verſchiedenen Materie in den Körpern, wonach ſich zeigt, daß ſie ſich gleichzeitig anziehen und abſtoßen, und ihre Diſtanzen und Bahnen durch die Verſchiedenheit jener Kräfte in den bald größeren, bald kleineren Körpern ꝛc. beſtimmt werden. Das ſolchergeſtalt an den Bewegungen Beobachtete nennen wir nun „Geſetz“ (S. 23. 24. ꝛc.) und beſtimmen deſſen Inhalt nach verſchiedener Anſicht verſchieden.

Aus jener kosmiſchen Identität der Kräfte in aller Objectivation und deren Lebensbewegung, und aus der Betrachtung, daß der Intellekt kein Weisheits-Arſenal (S. 265), ſondern nur das bewußte Product der dialektiſchen Bewegung eines ſinnlichen Organs iſt, ſo wie, daß eben deßhalb der anſchauende Intellekt es nur mit der Copie aller „Erſcheinungen“ zu thun hat und haben kann, folgt nun aber von ſelbſt: daß die — ſogenannten — „Geſetze“ der Weltbewegung auch die Geſetze der Denkbewegung ſein

müſſen, wie ich oft näher zeigte. — Cotta S. 7 — 13 — 313. — Dies Alles ahndet der Vf. ſehr wohl, und derſelbe wird ſich alsbald davon überzeugen, wenn er über die Natur der Intelligenz des Menſchen mit mir einverſtanden zu ſein ſich gezwungen findet.

Das Bewußtſein iſt nur der Charakter des eigentlichen, organiſchen Lebens, in verſchiedenen Graden der Vollkommenheit, die ſich nach der Vollkommenheit des cerebraſen Organs richtet.

Das Bewußtſein iſt in erſter Inſtanz ein „Wiſſen des Fühlens;" daß man „fühle," läßt ſich nicht prädiciren, wenn man es nicht weiß; Beides iſt ident, gerade das „Leben," deſſen Möglichkeit uns nur das Räthſel bleibt, wenn wir gleich die Bedingungen der Wirklichkeit kennen.

Das Wiſſen dieſes Fühlens iſt ſelbſt nur ein, durch die Sinne mittelbar im Gehirn hervorgebrachtes, Fühlen; das Gehirn iſt, unmittelbar, gefühllos; wie ſehr empfänglich daſſelbe aber mittelbar durch alle ſenſualen Nervengänge s. l. iſt, geht aus der allgewaltigen Reflexion deſſelben durch jene Nervengänge hervor, da die bloße Vorſtellung zu jedwedem Exceß im Thun und Laſſen führen kann.

Die äußeren Sinneswerkzeuge, welche unmittelbar fühlen, dies aber für ſich nicht „wiſſen," ſind daher nur die Subalternen des eigentlichen, d. h. lebendigen Gehirnempfindens.

Conſequent iſt der Kopf der Sitz alles animaliſchen Lebens, obgleich es vielleicht Thiere der niedrigſten Ordnung giebt, welche bei Verluſt des Kopfes weiter leben, und wo die Natur denſelben, gleich anderen Leibestheilen, neu wieder hervortreibt.

Die, durch Sprache zur Mittheilung, gebildete „Vorſtellung," d. h. in Worte eingekleidete, iſt nur die, möglichſt und vermeintlich, treue Copie der Empfindung; die empfundene Sache eigentlich das „Ding," aber iſt ſie ganz gewiß nie, daher Schopenhauer's Theorie in der „Welt als Vorſtellung" unumſtößlich iſt.

Jene Erſcheinungen und Formen ſind an ſich nur Gaukelſpiel, nichts für den Verſtand, welcher nur auf deren Dialektik, aus den Kräften der Materie einer jeden, reflectirt.

Eben hierin liegt nun auch die Wahrheit ſeiner, Cotta's, und, meiner Lehre; daß der Intellekt nur eine ſecundäre Frucht der Natur — Phyſis — ſei.

So wäre denn alſo, rein dialektiſch, das Zauberräthſel des „Geiſtes“ gelöſt, und ſeiner vorgeblichen Weisheit der pädagogiſche Schleier der Verlegenheit weggenommen.

Dieſe rein phyſiologiſche Theorie des Bewußtſeins erläutert ſich leicht näher, wenn wir die Grade deſſelben auf allen animaliſchen Stufen, und eben ſo die mannigfachen Störungen, ſelbſt künſtlich herbeigeführt, bei dem Menſchen betrachten.

Die Teleologie — im menſchlich intelligenten Sinne — in der Bewegung der Weltkörper, findet ſich in verſchiedenen Sonnenſyſtemen, wie wir es zum Theil wiſſen oder concludiren, ſehr verſchieden, daher wir bezüglich unſeres Sonnenſyſtems nicht veranlaßt ſein können, ſo ruhmredig zu ſein, bloß, weil das der Natur des Menſchen zu conveniren ſcheine.

So verſchieden nun ſchon bei uns das geographiſche „animal“ iſt, ſo möchte der Menſch der Erde, nach einem andern Weltkörper hingebracht, gewiß über die dortige göttliche Teleologie gewaltige Bedenken haben, und wahrſcheinlich nicht darin leben können; es würde ihm ergehen, wie dem foſſilen „Saurier“ in Cotta S. 152, wenn er zum Leben zurückkehrte. Der erſte Menſch möchte doch aber auch wohl etwas Sauriernatur gehabt haben, gewiß! Der damaligen Erde entſproſſen, entſprach er ihr auch.

Die Vollkommenheit des Bewußtſeins wird durch die Vollkommenheit der Sinne bedingt, ſei auch das Gehirn noch ſo vollkommen; eben ſo wird Sprache durch das Gehör bedingt; der Taubgeborene iſt nothwendig ſtumm.

Hierin liegt ſehr klar das rein phyſiſche Naturinſtitut im Gehirn, und wo, wie bei den Thieren, jenes Organ nicht ſo vollkommen iſt, da wird dieſer Mangel häufig durch ſchärfere Sinneswerkzeuge erſetzt, um ihr gedächtnißloſes momentanes Analogon von Bewußtſein baldmöglichſt anzuregen.

— Ueber „Bewußtſein“ und „Gedächtniß“ vergl. u. A. m. „Kritik des Idealismus“ ꝛc. S. 58. 63. 83. 95. 88. 148. 169. 183. 200. 239. folgd.

Das Bewußtſein des Menſchen iſt, als fortwährend, mit dem „Gedächtniſſe“ ident; eben ſo das Object Beider. Alle Erklärung von Beiden kann nur aus der Continuität des ſinnlichen Organismus entnommen werden und aus dem Eindrucke der Tacte jedes Bildes, wie jedes Begriffs — a. a. O. S. 201—203.

Zufällige Entdeckungen, ſo wie ſpeculative Erfindungen in allen Fächern, deren Material die Kräfte der Natur ſind, führen uns am leichteſten auf das vertheilte Vorhandenſein dieſer Kräfte in den lebenden Organismen und auf die Wirkungen, welche ſie hier durch Befähigung der einzelnen Organe zu erkennen geben: ſo gelangen wir nach und nach zur Auflöſung des Räthſels der ſinnlichen Apperzeption.

Am künſtlichſten erſcheinen uns hier das Auge und das Ohr, welche für größere Entfernungen organiſirt ſind, als die übrigen Sinne, welche mit Ausnahme des Geruchs in der Regel einen unmittelbaren Contact mit dem Gegenſtande vorausſetzen. Ich finde jetzt nur Veranlaſſung das Auge in jener Beziehung zu beurtheilen; problematiſch kann dies Urtheil immer nur ſein, aber abſtract, und, in dieſer Form iſt das Problem naturnothwendig Wahrheit, da in der Natur Alles nur natürlich, ihren Kräften entſprechend, vor ſich gehen kann und muß.

Ich will hier nicht die von Schopenhauer mit Sicherheit entſchiedenen Fragen beregen: wie es zugehe, daß wir mit zweien Augen das Object nur ein Mal ſehen, und, daß wir das umgekehrte Bild der Netzhaut aufrecht erkennen (vergl. das „Sehen und die Farben“), ſondern die Frage:

> wie gelangt das Organ des Auges, für ſich, alſo paſſiv, gedacht (ſ. Oben) zur Empfindung des Bildertacts, ohne welche ſie dieſelbe dem Gehirne, auf dem an ſich unmittelbaren Wege der Sehnerven, gar nicht mittheilen könnte?*)

Die Netzhaut darf nicht eine gefühlloſe Tafel ſein, wie die der camera obscura, auf welche hin ein vernünftiger „Geiſt“ nur zu ſchauen hätte, um den Gegenſtand ſeines Denkens zu gewahren; ein ſolches Hexenwerk einer, gleichwohl kranioskopiſch eingekerkerten, geiſtigen Weisheit iſt der Menſchenkopf nicht, ſo gern ihn auch die myſtiſche Pädagogie dazu machen möchte; ich habe daher die Ueberzeugung, daß die Naturkräfte, welche die Netzhaut wie gedacht befähigen, weſentlich, und unbedenklich vollkommener dieſelben ſind, welche die Daguerreſchen Platten befähigen, von dem Reflexe der Lichtſtrahlen afficirt zu werden; denn, da die Ein-

---

*) Vergl. Schopenhauer „das Sehen und die Farben“ S. 13.

wirkungskraft des Lichts doch an ſich immer dieſelbe iſt, ſo muß auch die Empfänglichkeit für deſſen förmliche Abbildung in ihrer paſſiven Natur überall im Weſen ident ſein, wenngleich ſie in der Form kaum, vielleicht gar nicht, als analog betrachtet werden kann.

So wie jedes innere, alſo eigentliche, Lebensorgan ſeine beſondere Lebensökonomie auf den Grund beſonderer Naturkräfte hat, denen ſeine Form, Maſſe und beſondere Organiſation entſpricht, ſo auch jedes äußere Sinnesorgan.

Nur aus jener paſſiven Kraftqualification, die ſich wahrſcheinlich nicht in der Netzhaut allein befindet, wird das Ermüden und Leiden des Auges phyſiologiſch erklärlich, und wir gelangen bei dergleichen Forſchungen wenigſtens im Einzelnen zu der causa efficiens, während wir uns, wie Schopenhauer bei der „Teleologie" der organiſchen Welt richtig ſagt, im Allgemeinen nur bei dem, was er „Endurſache" nennt, beruhigen müſſen.

So wie — augenfällig s. pr. — das Auge dem Verſtande nur ein Bild für deſſen Vorſtellung liefert; ein Bild s. str., ſo liefert ihm auch jeder andere Sinn nur ein Bild s. l. Mehr als „Vorſtellung" iſt dem Verſtande alſo die bloße Außenwelt nicht, und indem er in der Sprache das Einzelne bloß unterſcheidet, fixirt die Sprache damit gleichzeitig die Differenz der Objecte, und der Vorſtellungen von denſelben. Dies iſt gerade die Theorie der nur dialektiſchen Erkenntniß, und ſolchergeſtalt iſt die Theorie Schopenhauer's richtig, welche — was ſeine obgedachte Meinung über die Exiſtenz einer Körperwelt für ſich, wieder andererſeits zweifelhaft macht — ein anderes Mal ſagt: daß mit dem Wegnehmen des Subjects auch die „Welt als Vorſtellung wegfalle; das wäre, wörtlich, für ſich klar, ſteht jedoch mit andern Aeußerungen nicht im Einklange.

In der Schöpfung bildet ſich alle Ordnung, die wir „Geſetz" nennen, nothwendig aus der Colliſion der differenten Materien ſelbſt; — Cotta a. a. O. — dies iſt aber nicht das Werk eines Moments, ſondern, wie uns die Forſchungen über den früheren Zuſtand der Erde ſchon zeigen, erſt die Folge der ungeheuerſten Umwälzungen, dergleichen den damaligen animaliſchen, beſonders denkenden Weſen ſo wenig rational-teleologiſch erſchienen ſein werden, als dies uns jetzt noch mancherlei vulkaniſche

Verwüſtungen ſind. Erſt nach eingetretener Vermittelung findet ſich hier, wie tropiſch unter den Menſchen, Ruhe nach langen Kämpfen.

Nach dem bisher Geſagten bin ich, gegen Cotta, der Meinung, daß auch elternloſe Erzeugniſſe aus eigenem Urſaamen entſtanden, und immerhin noch entſtehen, da wir doch überall nicht zu einem Urſaamen gelangen könnten, aus dem allein es auch unmöglich wäre, alle Arten herzuleiten, ſo wie es, zwar verſucht, aber unmöglich iſt, eine gewiſſe Zahl von Individualurſtoffen ausfindig zu machen. Mit dieſem meinen Princip fällt dann auch die abſolute Ableitung des Menſchen von dem ihm ähnlichſten Thiere, dem Affen, ohne Weiteres weg; ich wüßte auch wahrlich nicht, welche Arten Affen ſich hier vermiſcht haben ſollten, um den Menſchen zu produciren, da alle im Knochengeſtelle und in der Nahrung vom Menſchen zu ſehr differiren, ſo daß der Menſch nur durch ein Launenſpiel der Natur hier als die Mißgeburt einer Aeffin erſchienen wäre. Viele fernere Probleme knüpfen ſich nun aber auch an die ſelbſtſtändige Fortpflanzung.

Wenngleich ich daher Oben den Satz aufſtellte, daß in continuo des Organismus ein Theil den Keim zu benachbarten ſchon in ſich führe, ſo ſcheint es mir doch unmöglich, dieſen Satz auf alle Individualität, als am Ende, nur aus einem — oder einigen beſtimmten — Specialurkerne entſtanden, auszudehnen.

„Bis hierher und nicht weiter," ſprach — vergl. Feuerbach **III.** S. 46 — der ſelbſtſchöpferiſche Zufall aller Objectivation, als menſchliche Intelligenz ſich als ihr Endreſultat zeigte; Cotta ſagt am Schluſſe S. 340 ſehr wahr:

> „Von dem fernen Lichtnebel bis zum ausgebildeten Sonnenſyſteme, von der einfachen organiſchen Zelle bis zum Menſchen aufwärts iſt nur eine Entwickelungsreihe, giebt es nur ein Geſetz, und beides ſpiegelt ſich in der Hirnthätigkeit des Menſchen."

Je mehr des Glücks der Menſch genießen will, deſto mehr Plage muß er ertragen lernen, ja, er muß und kann oft ſeine Phantaſie dahin ſpannen, die Plage ſelbſt als Luſt zu empfinden. Daher muß, wer ſich verheirathet, doppelt und mehr zu leiden wie zu genießen verſtehen.

Nur ein ſolches Leben iſt das höchſte Glück; nur ein Le-

ben überhaupt iſt möglich; — L. Feuerbach: „Reimverſe auf den Tod" — (III. 74. 91—98.); ein nur glückliches Leben iſt ein Unſinn. Der Natur nothgedrungen entſprechend iſt nur die Eudämonie des Stoizismus, welcher genießt, was er hat, und nicht entbehrt und begehrt, was er nicht hat.

Feuerbach ſagt S. 342: „der Menſch iſt der Schuſter, die Erde ſeine Leiſten," und S. 388: „wollt Ihr eine corpulente, maſſive Unſterblichkeit, nun, ſo verlaßt den Tempel der Muſen und begebt Euch in das Krankenzimmer des Somnambulismus oder die Rumpelkammer des Geſpenſterglaubens."

Wer irgend wie, unter Vorausſetzung unzerſtörbarer Geſundheit, im ſteten Glücksgenuſſe gehalten werden könnte, würde ſich bald zu den Leiden wieder zurückſehnen, oder, er nimmt ſich aus Ueberſättigung das Leben.

So kreiſt Alles, durch Berührung der Extreme, Kunſt und Handwerk; aber, von den realen Wiſſenſchaften nur die bisherige Rockenphiloſophie — wie Schopenhauer ſie nennt — weil ſie ſich als wahrhaft nicht zeigt, ſondern, wie auch der Apoſtat L. Feuerbach (III. S. 390) bekennt, durch das Identitätsprincip zu „jedem Unſinne" führt. Bouterwek („die Epochen der Vernunft nach der Idee einer Apodiktik," S. 41 folgd. 63. 64.), obgleich ſelbſt überall clair obscur, weil im Identitätsprincipe befangen, nennt am Ende den modernen transzendentalen Idealismus einen „transzendentalen Onanismus," oder das „Syſtem der Selbſtbefleckung der reinen Vernunft nach Grundſätzen," aus deſſen Kunſtſtücken durch „dialektiſches Volte-Schlagen" gerade nur das „Kunſtſtück" das Reſultat ſei. Er ſagt S. 64: „das Elyſium der Wiſſenſchaft iſt, nach dieſer Lehre, wie das Griechiſche, ein Reich der Schatten, in welchem der Wiſſenſchaftslehrer als Schattenkutſcher, nach Scarron's Beſchreibung des Elyſiums, mit dem Schatten einer Bürſte den Schatten einer Kutſche fegt.

Je mehr ein Gegenſtand das menſchliche Intereſſe in Anſpruch nimmt, deſto pikanter findet ſich da die kreiſende Steigerung, daher ſteht hierin die Geſchlechtsliebe obenan. Obgleich unmittelbar der Naturwille in ſeiner Wurzel ſelbſt, und ſo höchſt verſtändlich, unterliegt ſie, allſeitig mißverſtanden, den ſcheußlichſten Verkrüppelungen in ihrer Erſcheinung; während ſie poetiſch religiös erhaben in einer Geiſterwelt thront, iſt ſie die verzweifelnde

Sclavin des Culturſtandes der Völker; Aphrodite muß wohl oder übel ſich in Paphos wie im Kloak gefallen.

Seit Adam ſcheint der Sünde Fluch auf der Liebe zu ruhen; die Natur ſelbſt deutet darauf hin; überall iſt Hinderniß, Kampf und Schüchternheit, und der geheime Gedanke des Unerlaubten, da der Menſch die Fortpflanzung des Elends vor Augen hat.

Sehr bezeichnend ſagt Schopenhauer hier (II. S. 564.):

> „Dazwiſchen aber, mitten in dem Getümmel, ſehen wir die Blicke zweier Liebenden ſich ſehnſüchtig begegnen: — jedoch warum ſo heimlich; furchtſam und verſtohlen? — Weil dieſe Liebenden die Verräther ſind, welche heimlich darnach trachten, die ganze Noth und Plackerei zu perpetuiren, die ſonſt ein baldiges Ende erreichen würde, welches ſie vereiteln wollen, weil ihres Gleichen es früher vereitelt haben."

7) Die nachgewieſene kosmiſche Einheit ergiebt nun eine doppelte dias der Eintheilung der Welt, nämlich bezüglich des „Intellekts," die Eintheilung in die anorganiſche oder, wie die Pflanzen, organiſch-bewußtloſe, und in die organiſch bewußte — vergl. Schopenhauer: „das Sehn und die Farben," S. 25 — und bezüglich des „Willens," die praktiſche, in das Nothwendige, und das motivirt Willkürliche.

In dieſer Letzten entwickelt ſich die allumfaſſende Parallele, welche allein das Feld der wahren Weltwiſſenſchaft der Vernunft iſt, und, wo es ſich am Ende ganz ehrlich ſelbſtgeſtändig ergiebt, welchergeſtalt, wie es von Schopenhauer nachgewieſen und von Kant ſchon geahndet iſt, die natürliche Nothwendigkeit ſich ſowohl mit der natürlichen Freiheit, als mit der motivirten Willkühr vermittelt. Auf beiden Seiten herrſcht das Kauſalitätsgeſetz nach ſeinen von Schopenhauer, wie mich dünkt, vollſtändig für beide Seiten aufgeſtellten Geſtaltungen.

Es bleibt uns jetzt nur noch der außergewöhnliche Fall übrig, wo die Erſcheinungen auf beiden Seiten ſich dergeſtalt verſchmelzen, daß der an ſich in die Differenz tretende Intellekt nur noch als der abſolute Diener des, für ſich ſtets egoiſtiſch bejahenden, Willens in der Natur erſcheint, was dann zur Folge hat, daß am letzten Ende des Drama's die Kräfte der Natur ihr negativ freies Spiel treiben.

Ich habe auf dieſe Erſcheinung ſchon öfter, beſonders in meinem Lehrgedicht S. 24 hingedeutet, und ſie iſt ihrem naturgerechten Grunde nach ſchon durch den Satz: „inter arma silent leges“ anerkannt. Wir haben hier die Kehrſeite des, an und für ſich civilen ſogenannten Vernunftrechts; das reine „jus quod natura omnia animalia docuit“ macht ſich hier geltend, wo das natürliche unabweisliche Bedürfniß drängt, welches gleichwohl, wie die Geſchichte zeigt, nicht immer ſo klar vorliegt, daher man hiernach den Krieg einen gerechten oder ungerechten nennt, bei dem alſo das Unrecht immer nur auf einer Seite ſein könnte, wobei jedoch, jedem Civilprozeſſe analog, Recht und Unrecht auf beiden Seiten vertheilt ſein kann.

Hier intereſſirt, beiläufig, nur die abſtracte Bemerkung: daß bei ſolchen Verhältniſſen die Identitätsmänner wohl aus ihrem Traume des, objectiv für ſich, „Rechts“ alſo des zu poſitivirenden abſtracten Vernunftrechts kommen, eo ipso aber auch in ihrer irrigen Verwechſelung der Begriffe: „Vernunft“ und „vernünftig“ belehrt werden möchten.

Was mich aber hier eigentlich intereſſirt, das iſt die allgemeine kosmiſche Einheit aus dem Bewegungsprincipe des „Willens in der Natur.“ Die Intelligenz des Menſchen thut es hier, wie in der Kunſt, dem Naturwillen voraus, dem ſie als, jenem gleich, abſolut frei gewordenen, nur noch ſchlechthin teleologiſch dient; daher erklären ſich Krieg und Revolutionen.

Die Kräfte, welche hier überall ſpielen, ſind ſtets unmittelbar, oder mittelbar durch Kunſt, die Naturkräfte ſelbſt; Erſtere werden durch die Leiber, die Andern durch Waffen und Veranſtaltungen aller Art, den Gegner zu vernichten, repräſentirt; dieſe Bewegung im Leben des Menſchen nach Außen hin iſt daher, ihrer realen Kauſalität nach, die der Natur ſelbſt in ihrem unaufhaltſam freien Willen; daher ſagte ich S. 24 a. a. O.:

> „Doch iſt der Elemente aller Treiben und Toben Vorbild des Willens nur, der auch im Herzen uns tobt“ ꝛc.

So erſcheint die höchſte Civiliſation als der Grenzpunkt an die höchſte Grauſamkeit, welche ſich nur in den Formen zu mildern ſcheint. Die desfallſigen ſpeciellen Beleuchtungen, welche jeder leicht ſelbſt anſtellen kann, intereſſiren das bloß Abſtracte nicht, wo es nur darauf ankam, den Menſchen als durch und durch

„Mikrokosmos“ nachzuweiſen, ſo wie deſſen, am Gipfel, aller Objectivation des Weltkerns hinzugekommene, nur dialektiſche, Intelligenz, als Product der Natur ſelbſt; — was Beides Cotta a. a. O. S. 327 — ebenfalls ausſpricht.

Zu dieſer Erkenntniß der großen Weltwahrheit, als der, des „für ſich Nichts“ — aller Individualobjectivation, ſind nur wenige Menſchen befähigt, weil der gewöhnliche Menſch, der immer und ewig nur leben und glücklich ſein will, hier ſehr klar den Gegenſatz von dem Allen fände.

Schopenhauer ſagt bei Betrachtung der „realen Welt,“ S. 1. Bd. II.:

> „Jedoch iſt es für ein denkendes Weſen eine mißliche Lage, auf einer jener zahlloſen im grenzenloſen Raume frei ſchwebenden Kugeln zu ſtehen, ohne zu wiſſen, woher noch wohin“ ꝛc.

Derſelbe zeichnet jene „Charakteriſtik des Willens zum Leben“ S. 350 folgd., ſo ſtechend wahr, wie das Leben ſelbſt, welches am Ende nur als eine Aufgabe, als ein Penſum zum Abarbeiten erſcheint.

In der That ſcheint dies Reſultat des gewöhnlichen Denkens ſchon in alter Zeit den Begriff der Erbſünde durch die bloße Exiſtenz herbeigeführt zu haben, und ſo den Glauben an eine beſſere Exiſtenz.

Verfolgt der gewöhnliche Kopf hier Schopenhauer, ſo erwartet er von Blatt zu Blatt eine Aufklärung, welche ſeinem Willen zum Leben Genugthuung gewährt, da ſich dieſer Welt des Scheins ſtets das metaphyſiſche „Ding an ſich“ gegenüberſtellt; aber er irrt ſich, denn die Monade dieſes „Dinges an ſich“ iſt ſelbſt nur „Wille“ und, deſſen vollſtändige Selbſtverneinung im Menſchen allein iſt das reine, und zwar nur irdiſche Glück des Individuums „Menſch.“

Alſo: das Denken macht unglücklich, nur der willensbejahende, folglich egoiſtiſche Glaube, alſo die Phantaſie, macht glücklich.

„Rever c'est le bonheur, attendre c'est la vie.“

Zu demſelben Reſultate gelangt jener Wißbegierige bei dem Studium des 17. Kapitels (S. 158. II.) „über das metaphyſiſche Bedürfniß des Menſchen.“

8) Von dieſem Standpunkte der rein kosmiſchen, alſo irdiſchen, Natur des Menſchen aus, haben wir nun einen klaren Ueberblick deſſen, was wir „Recht" und „Moral" nennen. Auf beiden Seiten handelt es ſich davon, daß der von Natur egoiſtiſche Wille ſich verneine, alſo von Selbſtverläugnung; auf beiden Seiten handelt es ſich vom „Gefühl," das nur als angeborenes gedenkbar iſt, und allgemein das moraliſche genannt werden kann, wonach die Rechtspflicht auch gern ohne Zwang erfüllt wird; das Gefühl für das Recht unterſcheidet ſich nur weſentlich von dem moraliſchen Gefühle s. str. dadurch, daß demſelben die Demonſtration aus dem „Vertrage" förmlicher zur Seite ſteht, während dies die reine Neigung vorausſetzt.

Die Willensverneinung bezüglich der Objecte des „Rechts" giebt ſich ſtets poſitiv durch den „Vertrag" über Verfaſſung und Rechtsnorm kund, und ſchließt, weil ſonſt Phantom, die Bewilligung der Execution in ſich. Alles Object, was nicht in dem Inhalte jenes Vertrages begriffen iſt, gehört der Moral an.

Erſt mit dem Rechtsvertrage entſteht der Begriff des „Rechts," daher, wiſſenſchaftlich, dies nicht als ſolches — wie nach Kant, Schopenhauer u. A. — von vorn herein abſtract, mit der Moral, unter einer Kategorie coordinirt vorgetragen werden kann, wozu bloß der nach dem Obigen für beiderlei Objecte geforderte „gute Wille" Veranlaſſung war.

Dies iſt auch bei Schopenhauer wirklich der Fall;

— vergl. die Welt als W. u. V. II. S. 591 u. die dortigen Allegate, insbeſondere die Preisſchrift über die Grundlage der Moral S. 217. —

Sch. coordinirt hier das Recht und die Moral unter dem „Mitleid," und erkennt ſo zwei Tugenden, die der „Gerechtigkeit" und „Menſchenliebe," jene negativ — neminem laede — dieſe poſitiv ꝛc. das Alles beruht in der menſchlichen Natur, alſo in den Willen unmittelbar ꝛc.

Alles ſehr richtig (wenn auch jene Coordination nicht linguiſtiſch dialektiſch genau iſt, indem ja das „Menſchenliebe" nur wieder das genus, „Mitleid," weſentlich iſt); aber, gerade weil das richtig iſt, ſo iſt es falſch, daß Sch. nun auch poſitive Rechtsnormen als abſtracte aufſtellt, d. h. einzelne, excluſive, poſitive Berechtigungen aller Menſchen außerhalb eines Vertrages in bür-

gerlicher Geſellſchaft, dergleichen er S. 591 a. a. O. als rational achtet, welche ſich am Ende auf das „Eigenthum" im engeren Sinne der Römer beziehen, wie S. 378. I. u. S. 592.* II. ausdrücklich geſagt, und ſpeciell durchgeführt iſt; denn: gerade weil hier nur von dem Naturwillen, und eo ipso von den abſoluten Bedürfniſſen des Menſchen die Rede iſt, ſo kann es ſich nur um die Befriedigung dieſer unter Menſchen handeln, welche ohne Vertrag zuſammenleben, d. h. unter oder neben einander leben. Hier kann aber Jeder ſeine Bedürfniſſe beliebig ſo weit befriedigen, alſo z. B. ein Stück Land ꝛc. in Beſitz nehmen, als ihm nicht ſchon ein Anderer dabei zuvorgekommen iſt, welchen zu ſtören unrecht ſein würde; „jus est quod natura docuit." Hierin liegt ja allein das abſolut Freie des Willens eines Jeden, und, das ethiſche Moment deſſen Verneinung, dem Andern gegenüber. Das Recht gewinnt alſo auch hier nur ſeine rein negative Seite wieder, ohne daß auf Seiten des Berechtigten von irgend einer ſpeciellen Poſitivität der „Nurberechtigung" die Rede wäre, was nur in der bürgerlichen Verfaſſung möglich und nöthig iſt.

Sch. verfällt daher hier ſelbſt in den Fehler des alten Kant (S. 379. I.), nur mit dem Unterſchiede, daß er anders als Kant poſitivirt, und, Statt des „kategoriſchen Imperativs," das „Mitleid" an die Spitze ſtellt. Der Fehler Beider liegt nun aber darin, daß ſie, ein Mal, die nur dialektiſche Exiſtenz der Begriffe „Recht" und „Unrecht" überſehen, d. h. nicht beachten, daß Beides nur nebeneinander aus der gegenſeitigen Negation, keins aber für ſich gedenkbar iſt, — daher, wie Hegel richtig ſagt: das Eine ſchon das Andere einſchließt — dann aber darin, daß ſie die abſtracte Natur des konkretabſtracten Begriffs „Recht," auf ihre poſitiven Specialrechte ohne Weiteres, involute, übertragen, da ſie ja ein „abſtractes Vernunftrecht" aufſtellen wollen!

Wenn daher Sch. S. 591. II. a. O. ſagt:

> „Die, welche leugnen, daß es außer dem Staate ein Recht gebe, verwechſeln die Mittel, das Recht geltend zu machen, mit dem Rechte;"

ſo gebe ich ihm hiernach nur mein jus naturae, aus der Wurzel des „Willens," zu, aus welcher er ſelbſt ſein jus herleitet.

Nun ließen ſich hier noch viele einzelne kritiſche Bemerkungen machen, z. B. daß ein Menſch, der unter Andere eintritt, ſich

leicht auf bloße Handarbeit, ja, Tagelohn, beſchränkt finden kann; aber nur, wenn er konkret wirklich ſo beſchränkt iſt, kann man ſagen: er habe nur dies Recht; indeſſen bin ich durch meine dialektiſche Behandlung dieſes Gegenſtandes in der Naturerſcheinung aller ſolcher einzelnen Einwürfe überhoben, und kann nur auf das verweiſen, was ich bei allen Gelegenheiten über Recht und Moral geſagt habe; z. B. in

1) der „juridiſchen Dialektik,“
2) „Schopenhauer in ſeiner Wahrheit,“
3) die „Welt als Einheit,“
4) der „Kritik des Idealismus ꝛc.“ S. 38. 112. 125. 138. 143. 146. 192. 269, und
5) Anhang dazu S. 47.

So metaphyſiſch — in Sch's. Sinne — daher auch die ethiſche Baſis iſt, ſo iſt es doch unmöglich, in jene poſitiven Rechtsſätze des Sch., eben ſo wenig als in eine ethiſche Dogmatik, eine metaphyſiſche Objectität hineinzupflanzen, da es an allem „Du ſollt!“ einer „reinen praktiſchen Vernunft“ fehlt, und daher immer nur kaſuiſtiſch gelehrt werden könnte: „wenn Du ſo handelſt, ſo thuſt Du recht, ſo biſt Du gut.“ Auf dergleichen „Wenn“ kommt es aber bei dem Nachweiſe einer metaphyſiſchen aseitas nicht an.

Daher läßt ſich, abſtract von keinem Moral= — Sitten= — „Geſetze“ reden, da in deſſen Begriffe ſchon das „Sollen“ liegt.

Alles dies gilt jedoch auch nur in der Vorausſetzung menſchlichen Beiſammenſeins; denken wir uns dies weg — ſ. O. — ſo fällt das Alles weg.

Anders verhält es ſich mit der „Idee“ in der Kunſt:

„In der Kunſt iſt ſtets Gedank' und Gedachtes identiſch,
Und Ideal iſt vom Stoff' ſeiner vollkommnen Idee.
(S. 19. „Die Welt als Einheit.“)

Da nämlich der Stoff der Idee die Form iſt, ſo findet ſich dies ſubjective Weſen auch in dem anerkannten Ideal, wenngleich daſſelbe, weil das unmöglich iſt, die Idee nie erſchöpft; wogegen vielmehr die Erfahrung zeigt, daß die im Ideale geſteigerte Idee oft in ihr Gegentheil umſchlägt*).

*) Hegel ſagt hier ſehr realwitzig: die künſtleriſche Steigerung der Schönheit ſchlägt in Häßlichkeit um und rettet ſich in die Komik.

Dem analog iſt die Beobachtung, daß Handwerke aller Art, welche ſich in neuer Zeit der Kunſt nähern, die ungenügende Brauchbarkeit ihrer Producte zum Reſultate ihres Beſtrebens haben. Dies tritt beſonders bei der ſogenannten „bonneterie" durch den Maſchinenbetrieb hervor, welcher wohlfeile Producte liefert, die den Armen durch Steigerung des Luxus total zum Bettler machen.

Hinc illae lacrymae!

Jenes auf beiden Seiten nöthige, gleichwohl, beſonders quo ad jus, vom Egoismus nie ganz reine Gefühl — Wille — iſt dem Verſtande eben ſo unmittelbar verſtändlich, als der „Wille" überhaupt; es iſt das in jedem Momente des Lebens ſtechende Gefühl, alſo auch Ueberzeugung der Vernunft, vom eigenen Bedürfniſſe vorweg, alſo egoiſtiſch quo ad jus, und, antiegoiſtiſch, vom Bedürfniſſe Anderer vorweg, bezüglich der Moral. Ganz populär erläutert L. Feuerbach (ſ. W. III. S. 369) das eigentliche moraliſche Verdienſt, und das ſtets Sinnliche der, nur entſcheidenden, Neigung als Siegerin im Kampfe.

Nirgends herrſcht ein „Sollen," nur in jure ein „Müſſen," dem das „Sollen" nur als äußere Form anklebt, und verkündend in jure positivo vorangeht.

Hiermit iſt dem metaphyſiſchen Doppelgeſpenſte des „Rechts" und der „Moral" der Schleier abgezogen; was, frage ich, bleibt denn hier noch zu bezweifeln, wo alle fünf Sinne und das innere klar bewußte Gefühl die ehrliche abſolute Wahrheit reden, was iſt es denn alſo, frage ich, eigentlich, was die Pädagogie hindert, den Menſchen von Jugend auf nur das Alles vorzuführen, damit er ohne Phantaſie das wirkliche Menſchenleben begreift und ſich darin froh bewegt, wie willig fügt, damit ſein natürlicher Wille ſich zum eignen wie fremden Beſten herausbildet.

Allgemeiner Rückblick.

Hiernach hat meine Realwiſſenſchaft der „Welt als Einheit" ihr Problem gelöſt durch

a) die Identität der Materie in aller Erſcheinung der Außenwelt, abgeleitet von (Schopenhauer's „Ding an ſich") dem Weltkerne;

b) die Identität des Kauſalitätsgeſetzes in ſeiner verſchiedenen Geſtaltung für die anorganiſche auch, wie die Pflanzen, organiſch unbewußte, und für die organiſch intelligente Außenwelt;

c) die Identität der kauſalen Lebensbewegung in beiderlei Erſcheinung der Außenwelt, der logiſchen Form nach, als dialektiſcher, unter jenem Kauſalitätsgeſetze;

d) das Verſchmelzen der „Freiheit" mit der „Nothwendigkeit," ſowohl in der anorganiſchen Außenwelt, wo die „Freiheit" nur die abſolute Negation des eingreifenden Zwanges iſt, als, in der organiſch intelligenten, wo das ſcheinbar willkührliche Motiv, eben ſo nothwendig aus ſeiner Concludenz, als der Willensact aus jenem ſelbſt hervorgeht, welcher als vollendet lediglich der unendlichen Kette der anorganiſchen Kauſalität — der ſtabilen — anheimfällt. — vergl. Schopenhauer über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde. S. 146. — Endlich

e) die Identität aller kosmiſchen Lebensbewegung in techniſcher Beziehung; nämlich, bildlich: „kreiſend;" tropiſch: „wiederkehrend;" während nach c. dieſelbe in logiſcher Beziehung dialektiſch iſt; was bezüglich der anorganiſchen Natur, als gedankenloſer, nur ſagen will, daß ſie, theoretiſch, nur die „Differenz" als die Excluſivbedingung aller Verſtandeserkenntniß aufzuweiſen habe, und praktiſch, daß ihre gedankenloſe Bewegung von ſelbſt durch die bloße Differenz der, den differenten Erſcheinungen der Materie einwohnenden Kräfte vor ſich gehe, und jeder Widerſtreit derſelben untereinander ſich von ſelbſt, wie genetiſch durch den Einheitstrieb ſchlechthin, ſo in der Lebensbewegung des Gewordenen durch gleichzeitige Abſtoßung vermittle. — „Kampf der Kräft' iſt Leben, durch Organismus vermittelt." — Vergl. S. 18. 22. „Die Welt als Einheit." (Schopenhauer ſagt (I. S. 433. die Welt als W. u. V.) „das ganze Weſen der Welt abſtract ꝛc. zu wiederholen ꝛc. dieſes und nichts Anderes iſt die Philoſophie." — vergl. auch S. 184.

Man muß hiernach den „Kreis" im abſtracten Sinne als die geſchaffene Urform betrachten; Kunſt und Wiſſenſchaft haben dieſe „Idee des Kreiſes" durch das Ideal des mathematiſchen

Cirkels vollſtändig realiſirt, und ſich dadurch unter Andern auch dazu in den Stand geſetzt, der Natur auf mechaniſchem Wege — durch Kraft von Außen her — in dem nachzuahmen, was ſie aus innerer Kraft bewirkt, während die Begriffe „natürlich,“ und „mechaniſch“ wie Natur und Kunſt Gegenſätze ſind.

Dies Problem lag lebhaft dem „Kosmos,“ wie den Cotta-ſchen Briefen (vergl. den „Rückblick“ S. 329) im Sinne und es iſt, weſentlich, durch Schopenhauer ſchon gelöſt; daſſelbe iſt gleichergeſtalt die Vorausſetzung L. Feuerbach's, und ich hoffe, daß Cotta nun von ſeinem Satze a. a. O.:

> „die Welt mit einem Blicke zu überſchauen iſt dem Genius keines Sterblichen gewährt,“

bald zurückkommen, und es mir zugeben wird, daß ich das, was man bildlich den „Stein der Weiſen“ nennen könnte, vollſtändig zu Tage gefördert habe.

Nachtrag.

Zur näheren Verſtändigung mit Cotta, welcher S. 268 den Gottbegriff weſentlich ſo wie ich faßte, finde ich noch folgende Bemerkungen bezüglich der generatio aequivoca — spontanea — des „Menſchen" insbeſondere, nöthig: Zuvörderſt bediene ich mich der Benennung: „aequivoca" generatio nicht im tropiſchen Sinne, wie der Verfaſſer, ſondern im entgegengeſetzten eigentlichen, der „Zweideutigkeit," Doppelſeitigkeit, alſo, von dem Kreuzen verſchiedener Arten. Der Vf. läßt ſich nun gar nicht darüber aus, ob er nicht wenigſtens dies, insbeſondere z. B. zwiſchen der intelligenten Affenarten fordere, dem Chimpaxſee und Orang (S. 304), was doch wohl mindeſtens nöthig wäre.

Aehnliche Stadien wie die des menſchlichen Foetus wird man bei allem animaliſchen Werden wahrzunehmen glauben; glauben ſage ich, da, wenn wir hier das Wachsthum beobachten, ſich zeigen wird, wie das Vorhandene ſchon das Folgende enthalte, und ſo keine vorübergehende Form als ein beſonderer Typus betrachtet werden könne.

Nach S. 262. Unten und S. 263. Oben S. 267. 268 bleibt die Meinung des Vſſ's über die „erſten Individuen jeder Art" ganz im Dunkel; wie viel „Erſtes" und welcher Art war denn etwa da, was doch immer elternloſes Erſtes — etwa aus einem Dunſtbläschen — geweſen wäre? aber, aus Einem entwickelte ſich gewiß nicht Alles, vielmehr alle wirklich erſte Art nach dem, was ich „Zufall" nannte — den ich noch für fortwährend achte — gemäß dem S. 268 erwähnten Satze Mulder's über die Unerſchöpflichkeit der Vereinigung der Stoffe.

Dies vorausgeſchickt iſt nun aber philoſophiſch das Intereſſanteſte die Conſequenz des Verf's S. 267, wonach er zwar die höchſte Entwickelungsſtufe in der Organiſation des Menſchen anerkennt, dennoch aber ſagt:

„wir können aber nicht wiſſen, was für ein begabteres Weſen aus einer ferneren vieltauſendjährigen Entwickelung noch hervorgehen wird ꝛc.; Fähigkeit, Kenntniſſe und Moralität nehmen zu. Den ſchlagendſten Beweis dafür liefert das beginnende und fortſchreitende Erkennen der Weltgeſetze ꝛc.“

Durch dies höhere Bauen auf der Baſis der Abſtammung des Menſchen bringt jedoch der Verf. jene ganze Baſis in Mißcredit, denn er iſt hier offenbar noch in dem trüben Identitätsſyſteme befangen, und meint, der Menſch könne am Ende dazu noch begabt werden, den Hergang in der Naturobjectivationskunſt, bezüglich der Weſenheit der Kräfte insbeſondere, anzuſchauen.

Wäre das, ſo würde der Menſch ſeinen bisherigen, rein und excluſiv dialektiſchen, Verſtand ganz und gar verlieren und mit einem realen Wiſſen vertauſchen; ſeine „Vernunft“ und „Verſtand“ — nach Schopenhauer — würden, als ſo begabte, das Vernünftige und Verſtändige, die Wahrheit überhaupt, ſelbſt ſein, und dies in ſich ſelbſt haben, ohne alles Studiren und denkendes Anſchauen der Erſcheinungen; wenn auch, nach der Progreſſionstheorie des Vfſſ's, noch nicht ſogleich Alles, ſondern nach und nach, in Jahrtauſenden. Jene Begabtheit, mit welcher es die ganze bisherige Philoſophie ſchon ſtets zu thun hatte, jedoch bloß in den begabten Köpfen der Philoſophen, würde alſo alles bisherige Denken von ſelbſt bei Seite ſetzen, d. h. alſo der Menſch würde ein ganz anderes Geſchöpf werden, irgend ein erleuchteter Geiſt, Engel ꝛc. und, das Alles vom Affen aus, ſo wie der Affe ſeinerſeits wieder von niederen Arten aus, ſo daß der Kern zum Menſchen möglicherweiſe ſchon in einem Bär, Fuchſe ꝛc. geſteckt hätte.

Der Verf. wird dagegen, mit mir, leicht finden, daß Fortſchritte nur in feinerer und ſchärferer Organiſation des Leibes, folglich eines immer kräftigeren Leibes möglich und zum tieferen Eindringen in die Kauſalität und Teleologie der Natur nöthig ſind, und, da möchte ich wohl fragen, was nach, nur eintauſend

Jahren, von dem Menſchengeſchlecht, außer den wilden Stämmen, noch übrig ſein könnte, aus denen neue Cultur, der Weltgeſchichte entſprechend, wieder hervorgeht. Da die Generationen im Luxus ſtets decresciren, ſo wäre eher der Rückfall zum Affen zu befürchten. Das Affengeſchlecht dagegen wird unverändert fortdauern, ſo lange die Beſchaffenheit der Erde es erlaubt, denn es iſt nicht ſo unglücklich, auf einer menſchlichen Culturleiter ſo hoch zu ſteigen, daß es ohnmächtig, weil erſchöpft, von Oben herabſtürzt.

Herzlich möchte ich bedauern, daß dann das Affengeſchlecht nicht ein neues Menſchengeſchlecht zu produciren vermag, da auch jene Wilden bald zu den Irrthümern der hingewelkten Vorfahren ſich herancultiviren würden.

Oder aber — mißverſtehe ich etwa den Verf. ganz und gar? was ganz Anderes verſteht derſelbe alſo etwa unter dem höheren Begabtſein, was ganz Anderes etwa unter der höheren Erkenntniß?

Schließlich habe ich nach meinem Vorberichte wohl nicht nöthig, auf die Abweſenheit aller politiſchen Färbung in meinem abſtrakten Felde aufmerkſam zu machen, daher ich aus dem: „Demokratie" nur das, anerkannte, Rechtsweſen, „Vertrag," entnehme, während die problematiſche Form kein Gegenſtand einer abſtrakten Kritik ſein kann.

Druck: Panſa'ſche Buchdruckerei (G. Hubbe) in Magdeburg.

Förster Buchb.

BSB Bayerische StaatsBibliothek
MDZ Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Dorguth, Friedrich

Grundkritik der Dialektik und des Identitätssystems mit einem Anhange von Korollarien, Erläuterungen und Kritiken, insbesondere mit Rückblick auf Bernhard Cotta's 'Briefe über Alexander v. Humboldt's Kosmos' I. Theil

Magdeburg 1849

Ph.sp. 216 n
urn:nbn:de:bvb:12-bsb10043050-0